«PSICHE E COSCIENZA»

COLLANA DI TESTI E DOCUMENTI PER LO STUDIO
DELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

GIUSEPPE TUCCI

TEORIA E PRATICA
del
MANDALA

con particolare riguardo
alla moderna psicologia del profondo

ROMA
ASTROLABIO
MCMXLIX

INDICE

Prefazione 7

CAP. I - Basi dottrinali del Mandala 11

» II - Il Mandala come mezzo di reintegrazione 29

» III - Simbolismo del Mandala e delle sue parti 55

» IV - La liturgia del Mandala 89

» V - Il Mandala nel proprio corpo 109

Appendice 133

PREFAZIONE

Alcuni forse troveranno questo mio libro di mole troppo modesta ma io non vedo che cosa di più avrei potuto dire sui mandala indo-tibetani e sul loro significato. Mi sono proposto di ricostruire, negli schemi essenziali, la teoria e la pratica di questi psicocosmogrammi i quali, rivelando al neofita l'arcano gioco delle forze che operano nell'universo e in noi medesimi, dovrebbero insegnargli la via della reintegrazione della coscienza: ma, come è mia abitudine, non soffermandomi troppo sui particolari, che avrebbero condotto a complicazioni inutili, ansioso piuttosto di dare un riassunto chiaro delle intuizioni e delle idee da cui germina la gnosi mandalica. Tu trovi in questa, analogie importanti con formulazioni parallele espresse da correnti di pensiero di altri paesi e in altre epoche: molte volte anticipazioni addirittura di moderne e più organiche teorie: ma non poteva essere altrimenti, trattandosi di archetipi nativi nell'anima umana e che per ciò appunto ricompaiono, sotto diversi cieli e in diversi tempi, in aspetto affine, semprechè l'uomo cerchi di ricomporre quell'unità che il prevalere dell'uno o dell'altro carattere della sua personalità, ha già rotto o minacci di far precipitare. Non ignaro delle indagini della psicoanalisi ed in particolar modo delle profondità introspettive dello Jung, le quali a mio vedere sono destinate a lasciare tracce durevoli sul nostro pensiero, ho tuttavia voluto così discorrere dei mandala che quanto io dicessi non tradisse le opinioni dei maestri indiani. In altre parole sono stato bene attento a non dare alle idee che essi espressero una veste che quelle idee rendesse incomprensibili a chi le formulò: nate in India, penetrate poi anche nel

Tibet, quelle teorie si esprimono per simboli, allegorie, connotazioni che hanno quasi il colore del mondo spirituale dove germinarono. Ho voluto piuttosto porre a disposizione degli studiosi dei problemi dell'anima, un nuovo documento chiaro ed esatto, per quanto ho potuto, di certe posizioni, che nella originalità della loro formulazione, partono tuttavia da ansie necessarie ed intrinseche dello spirito umano.

Non mi si faccia rimprovero di essere stato troppo obiettivo, di aver seguito fedelmente i maestri dell'India e del Tibet; ho voluto lasciar parlare gli indiani con il loro stesso linguaggio; di mio ci ho messo quel tanto che servisse a porre un po' d'ordine nelle idee che vengono spesso esposte in forma oscura, complicata, non di rado contraddittoria e a districarne il senso riposto oltre i simboli di cui si vestono; simboli ben architettati, ma ardui, dei quali spesso si ignora oggi dagli stessi adpeti la significazione, onde restano dubbi e malsicuri, come libri scritti in una lingua di cui non si conosca più la chiave ma che, a saperli leggere, dicono poi tutti la medesima cosa; ed è quella stessa ansia che tormentava il vate upanishadico: « Tamaso ma jyotir gamaya » (*fammi passare dalla tenebra alla luce*).

GIUSEPPE TUCCI

Capitolo I

BASI DOTTRINALI DEL MANDALA

La storia della religione indiana può definirsi un faticoso tendere alla conquista della autocoscienza; e, naturalmente, quel che si dice della religione, si deve ripetere della filosofia, com'è da attendersi in un paese dove religione e filosofia restarono fuse nell'unità di una visione (*darçana*) che serve ad una esperienza (*sadhana*). In India l'intelletto non ha mai così prevalso da sovrapporsi alle facoltà dell'anima e distaccarsene in modo da provocare la pericolosa scissione tra sè medesimo e la psiche, che è la malattia di cui soffre l'occidente. L'occidente, infatti, quasi per designare questo suo interiore malessere ha coniato una parola nuova, insolita nella storia del pensiero umano: la parola « intellettuale », quasi che sia possibile un tipo d'uomo ridotto a puro intelletto.

L'intelletto puro, distaccato dall'animo, è la morte dell'uomo; l'intelletto, troppo presumendo di sè ed isolandosi in una boriosa compiacenza, invece di nobilitare l'uomo lo umilia e lo spersonifica: uccide quella amorosa partecipazione alla vita delle cose e delle creature di cui l'anima è capace con le sue emozioni ed intuizioni; l'intelletto per sè solo è cosa morta ed assassina, un principio di disintegrazione. In India invece l'intelletto non si è mai dissociato dall'anima, di maniera che il mondo del subconscio non fu mai negato e respinto ma convogliato e trasfigurato in un processo armonioso inteso a riconquistare la autocoscienza: coscienza di un io che non è, naturalmente, l'io sin-

golo, ma l'Io, la coscienza cosmica da cui tutto deriva e a cui tutto si riconduce: coscienza pura, non offuscata da nessun pensiero concreto, ma tuttavia il presupposto di quei pensieri concreti che costituiscono la realtà psichica dell'individuo vivente. Senza quella coscienza la psiche individuale non sarebbe; ma d'altra parte lo svolgersi della psiche deve essere arrestato quando si voglia riacquistare, dopo l'esperienza della vita, il possesso di quella coscienza.

Il Vedanta, la speculazione che muove dalle Upanishad, la chiamò Brahman e ne ritrovò in noi la misteriosa presenza come atman, io segreto, pura intelligenza, principio primo, unica realtà in mezzo all'oceano di ciò che diviene.

Le scuole Scivaite la chiamarono Sciva o Para samvit, suprema consapevolezza, che si effonde ed espande in tutto ciò che è, onde a differenza del Vedanta monistico esse sostengono che il mondo non è irreale ma il dispiegarsi di Dio, la sua veste. L'errore consiste nell'attribuire esistenza reale, obiettiva, autonoma a ciò che appare come io o come cosa: l'io e le cose sono onde che, suscitate per necessità divina e alimentate dal nostro errore, sorgono e si avvicendano sulla superficie primordialmente immota di quella coscienza.

Il Buddhismo primitivo aveva postulato l'esistenza di due piani fra i quali non esiste nessuna comunicazione, due mondi assolutamente diversi: da una parte il mondo sansarico, il nostro, nel quale opera il karma e continuamente si muore e si rinasce; da un'altra parte il piano nirvanico realizzato con un salto qualitativo quando il karma e la sua forza siano stati arrestati e soppressi.

Nel piano sansarico il complesso psico-fisico dell'uomo è trascinato in un moto incessante. Il principio cosciente, che è poi la ragione della responsabilità morale, siccome, ispirando la mia opera, foggia la mia stessa personalità, si proietta, nel momento della morte, in una nuova esistenza e così la predetermina, in

virtù della esperienza carmica che in sè raccoglie e che è la causa di quel carattere e di quella forza proiettiva: ma è una predeterminazione plurima, di singole condizioni, nelle quali si salva intera la libertà dell'individuo e che realizzandosi si esaurisce.

Così accade che, pur subendo il mio passato, io resto sempre l'artefice libero del mio domani. Ripetutamente le vite si svolgono collegate come anelli di una catena fino a che la consapevolezza e la esperienza internamente vissuta che l'universo è solo divenire e fluire arrestino il corso sansarico. In quell'istante avviene, come dicevo, il salto nel nirvana il quale è non-carma (*asamskrta*). Di più il Buddhismo antico probabilmente non disse. Questa tesi, nella sua schematica concisione, non poteva accordarsi con l'ontologismo che sempre prevalse nella indagine indiana e che finì col dominare anche il Buddhismo; il piano nirvanico venne infatti assai per tempo definito in termini ontologici e fu concepito come un assoluto: la premessa, cioè, di tutte le apparenze fenomeniche, le quali, pur avendo in lui la sua origine e la sua giustificazione, improvvise guizzano sulla superficie del mare dell'esistenza per disparire sollecite, bruciate dal fuoco della gnosi. Fu un punto di arrivo cui si giunse per diversi gradi: ora si afferma che samsara e nirvana così contrapposti sono equivalenti in quanto partecipano dello stesso carattere, perchè ugualmente privi di essenza, l'unica realtà restando quell'indefinibile ente; ora si definisce questo ente in termini positivi come coscienza pura senza oggetto e soggetto. Ma il mondo delle apparenze, o, come dicono i Buddhisti, della dualità, trova propria colà la sua ragione d'essere; perciò, sebbene questa dualità non sia reale, non si può dire che non esista come esistenza relativa. Ma naturalmente dal punto di vista dell'assoluto non ha nessuna consistenza, è come un miraggio: tale è l'opinione dei Vijñanavadin. « La coscienza relativa — dice Asanga — che crea le immagini irreali esiste, ma la dualità, cioè la percezione e l'oggetto percepito, non esistono in lei in un senso assoluto, cioè come realmente esistenti. In

essa è l'assoluto come non esistenza di dualità, ma questa dualità a sua volta è un assoluto ».

A questa coscienza cosmica i Buddhisti dettero diversi nomi: matrice di tutti i Buddha (*Tathagatagarbha*), identità assoluta (*Tathata*), fondo di tutte le cose, (*Dharmadhatu*), essenza (*Dharmata*); ma alcune scuole, quella dei Vijñanavadin, la dissero *Alayavijñana,* coscienza-deposito, cioè la intesero come realtà psicologica, psiche collettiva, nella quale le singole esperienze vengono depositate per poi riapparire nel flusso individuale. Nessun atto o pensiero va perduto, ma si deposita in quella psiche universa la quale quindi, implicitamente, non è un'entità immobile ma un'esperienza in continuo arricchimento; in lei il passato vive insieme col presente, terreno fecondo ed inesausto su cui cresce la pianta dell'individuo perchè, morendo, lasci cadere in quello i semi perpetuanti il giro della vita. Fu una intuizione che il Buddhismo portò alla sua più completa formulazione, ma ne trovi la corrispondenza in altri sistemi. La scuola scivaita del Kashmir, per citarne una soltanto, sostiene anch'essa che l'esperienza carmica non va mai perduta fino a tanto che le creature non siano rifluite nella coscienza assoluta identificata con *Sciva*; per la qual cosa, anche quando i mondi alla fine degli evi vengono distrutti dal fuoco cosmico, quella forza carmica, somma delle esperienze singole, agisce come spinta per la creazione di un nuovo universo. Questo dunque non si inizia ex-novo, ma si conforma secondo le predisposizioni sopravvissute a quella distruzione, sicchè comincia dove quel mondo è terminato, ne eredita tutti i caratteri e le possibilità.

Sono dunque due le posizioni scelte dal pensiero indiano: da una parte una concezione metafisica la quale postula una realtà immutabile ed eterna cui si contrappone il flusso irreale delle parvenze che sempre divengono; dall'altra parte una costruzione per così dire psicologica del mondo la quale riduce tutto a pensieri ed a relazioni di pensieri, ma questi tuttavia, sebbene effimeri,

sono possibili in quanto esiste una forza universa e collettiva che li suscita e li conserva. Questa coscienza assoluta, matrice di tutto ciò che diviene, questo essere coscienziale, presupposto di ogni pensiero, fu sempre immaginato come luce: noi ne abbiamo esperienza come di un interno bagliore che folgora innanzi ai nostri occhi quando la concentrazione ci strappi dal fascinoso richiamo dell'apparenza esterna, cui cedono i sensi, e ci porti a guardare dentro di noi. E' luce incolore, abbagliante. Nelle Upanishad è l'*atman* che consiste in una luce interiore (*antarjyotirmaya*), è quella luce con cui il vate desiderava di fondersi: « dall'irreale conducimi al reale, dalla tenebra conducimi alla luce » (*Brhadar, - Up.* I, III, 28).

Il Buddhismo lo definisce il pensiero per sua natura luminoso (*cittam prakrtiprabhasvaram*); nello stato di Bardo, cioè nel periodo che accompagna e succede alla morte, esso balena agli occhi del moribondo e alla coscienza del morto ormai sciolto dai legami del corpo e vagante indeciso fra liberazione e rinascita. Se il principio cosciente della persona riconosce quella luce per quella che è, come coscienza cosmica, essere assoluto, il ciclo sansarico è interrotto; se turbato da quell'abbagliante fulgore il principio cosciente del defunto si ritrae e si lascia adescare da luce più blanda e colorata, si incarnerà nelle forme di esistenza che quella simboleggia, così nuovamente precipitando nel giro delle nascite e delle morti.

« O figlio di nobile famiglia, tu tal dei tali, ascolta. Adesso a te apparirà la luce del puro assoluto. Tu la devi riconoscere, o figlio di nobile famiglia. In questo momento il tuo intelletto per sua essenza immacolato, senza ombra di sostanza e qualità, puro, è l'assoluto espresso nel simbolo di Kun tu bzan mo.

« Siccome il tuo intelletto è vuoto, pensa che questo vuoto non dilegua, il tuo proprio intelletto rimanendo terso senza impedimenti, puro e chiaro; quell'intelletto è il Buddha Kun tu bzan

mo. Il vuoto insostanziale del tuo intelletto e il tuo intelletto chiaro e lucente sono identici: questo è il corpo ideale del Buddha.

« Questo tuo intelletto, che è identità di luce e di vuoto, risiede in una grande massa luminosa; non nasce e non muore; esso è il Buddha Od mi agyur. Basta che tu conosca questo.

« Quando hai riconosciuto che il tuo intelletto, per sua essenza puro, è identico al Buddha, questa spontanea visione della tua intelligenza riposa nel pensiero del Buddha.

« Così per tre o sette volte si dica con voce corretta e chiara. In tal maniera in primo luogo (il morente) si ricorda delle istruzioni che servono a provocare quel riconoscimento e che gli furono impartite in vita dal maestro; in secondo luogo riconosce la propria intelligenza nuda (di ogni pensiero concreto), come identica a quella luce; in terzo luogo, riconoscendo così sè medesimo, egli diventa congiunto, per non più separarsene, con il corpo ideale. La salvazione allora è sicura.

« O figlio di nobile famiglia, nel momento in cui il tuo corpo e la tua mente si separano, avrai esperienza delle immagini del piano ideale puro, sottile, scintillante, luminoso, per sua propria natura abbagliante di una luce che sgomenta come il miraggio che appare con scintillii sui pianori deserti; di queste visioni non spaventarti, non avere paura; questo è il balenìo del piano ideale che è in te. Riconoscilo come tale. Dal mezzo di quella luce, il suono dell'assoluto con voce violenta verrà come rombo di mille tuoni che scoppino nello stesso momento. Questo è il suono del piano ideale contenuto in te; perciò non spaventarti, non aver paura.

« Adesso che hai corpo mentale costituito dalle propensioni del tuo karma, non più un corpo materiale fatto di sangue e carne, da quel suono, da quella luce, da quei balenii non ti può venire nè offesa nè morte.

« Riconosci queste cose soltanto come tue proprie immagina-

zioni; riconosci che tutto questo è lo stato dell'esistenza intermedia.

« Il mondo e le sue esperienze si rovesciano; le immagini adesso appariranno come corpi luminosi; il cielo si manifesterà come una luce turchina. In quel momento dal profondo del paradiso T'ig le brdal che sta nel centro dell'universo, apparirà il beato rNam par snan mdsad, bianco, seduto sul trono leonino; tiene nelle mani supine una ruota con otto raggi, è abbracciato a Nam mk'a dbyins « La Madre ».

« Una luce turchina, manifestazione della gnosi della sfera delle idee, purificazione del principio cosciente, di luce turchina, trasparente, emanando dal cuore di rNam par snan mdsad e dalla Madre insieme abbracciati, ti comparirà in maniera tale che gli occhi non reggeranno. Insieme con questa, la luce bianca (emanata dal mondo) degli dei, non abbagliante, parallela alla luce della gnosi a lei davanti sorgerà. In quel momento, per la forza del tuo carma, avrai timore, spavento e paura di quella luce turchina della gnosi della sfera delle idee, fulgore abbagliante e splendente e fuggirai; e sentirai nascere in te desiderio di quella luce bianca (emanata dal mondo) degli dei che non è abbagliante.

« Allora di quella luce turchina di splendore pauroso, abbabagliante, terribile, non aver paura, non aver spavento, perchè è la luce della suprema strada: quella è il fulguramento dei Tathagata, gnosi della sfera delle idee; però abbi in lei fede e devozione intensa e prega con fervore pensando che quello è il fulgoramento della compassione del Beato rNam par snan mdsad. In lui devi rifugiarti: e il Beato rNam par snan mdsad ti verrà incontro nelle angustie dell'esistenza intermedia. Quella luce bianca non abbagliante è la strada della luce accumulata dal tuo turbamento mentale; per lei non aver attaccamento, non aver desiderio. Se hai per lei attaccamento, vagherai nel mondo degli dei e trasmigrando nelle sei diverse sfere dell'esistenza intermedia nascerà ostacolo alla

via della salvazione. Perciò volgi da lei gli occhi ed abbi fiducia in quella luce turchina di abbagliante splendore ».

Gli indiani non hanno concepito la vita come una lotta fra il bene ed il male, la virtù ed il peccato, ma come opposizione fra questa coscienza luminosa ed il suo contrario, la psiche e il subconscio che essi chiamano *maya*: tutta l'esperienza è un contrasto fra l'irrompere di questa maya, che comincia ad operare con la vita stessa, che è anzi la vita stessa, e quell'Essere coscienziale; il processo vitale è una fatale tendenza al prevalere della *maya*: *maya* obbiettivamente è la libertà magica, che crea la propria rete intorno a quella luce e la offusca e nasconde. Ma questa *maya* non è una forza miracolosamente sorta dal nulla, sibbene nasce da quella coscienza cosmica, nell'unità della coscienza primordiale che in sè la contiene.

Fra Dio e il mondo, l'assoluto e la vita, l'essere coscienziale e la psiche, c'è una medesimezza di natura inequivocabile: non una opposizione ma quasi una sovrapposizione di piani. Così le scuole buddhistiche affermano la identità essenziale (*aikarasya*) della maculazione (*samkleça*) e della purificazione (*vyvadana*), dell'impurità carmica e della purità che trascende il carma: ed è una identità già presente nell'equivalenza del samsara e del nirvana cui poc'anzi accennavo. Non altrimenti lo Scivaismo ammette che nella indiscriminata lucentezza della coscienza cosmica, nella quale originariamente « io » e « questo » coincidono, nel momento in cui a questo stato intuitivo (*sadvidya*) subentra, per l'insorgere spontaneo della *maya,* lo stato intellettivo (*vidya*), si determina in quell'unità primordiale una scissione fra soggetto ed oggetto; ne deriva una autolimitazione (*samkoca*) di Dio, per cui anche noi, nella nostra limitatezza e vanità, siamo tuttavia quello stesso Dio, sebbene in uno stato di *anutva,* di quasi molecolare entità.

L'onniscienza divina infatti nella quale non esisteva un io

contrapposto ad un non io, ma un assoluto, eterno, immoto io, in virtù della *maya,* si obnubila e offusca. L'anima infinita quasi addormentandosi pensa di essere *purusha,* cioè coscienza limitata. Cinque erano gli attributi di quella divina essenza: eternità (*nityatva*), onnipervadenza (*vyapakatva*), pienezza (*purnatva*), onniscienza (*servajñatva*), onnipotenza (*sarvakartrtva*). Ma ora, per l'opera della *maya,* quel supremo essere si proietta come distante da sè, come obietto. Non riconosce più che soggetto ed obietto sono identici nella sua primordiale unità onde, così dimenticandosi, sostituisce cinque limitazioni a quelle infinità: quell'eternità si circoscrive nel tempo (*kala*), quella onnipervadenza nella determinazione (*niyati*), quella pienezza nel desiderio (*raga*), quella onniscienza in intelletto (*vidya*), quella onnipotenza in limitata capacità creativa. Ecco dunque costituito l'io individuo racchiuso e nascosto da quelle sei corazze (*kañcuka*), contrapposto come tale all'ultima obiettivazione della coscienza, la *prakrti,* la natura, il non io, la materia, dalla materia pensante o intelletto (*buddhi*) alla materia bruta.

In virtù di questa germinale presenza della *maya* in Dio, la nostra psiche, che deriva dalla sua opera, è bivalente: mentre da un lato può dissolversi sempre più nella negazione di quella luce fino ad offuscarla del tutto, essa può dall'altra, quasi sospinta da quel barlume non del tutto spento in lei, districarsi dalla notte, ritrovare in noi la essenziale divinità e indurci a ripercorrere a ritroso il cammino fino al piano oltre la *maya.*

Questo processo, le cui possibilità sono misteriosamente presenti in noi stessi, si svolge come il succedersi del giorno e della notte: del giorno, quando la psiche si dilata nella molteplicità, obiettività, dualità, così disperdendosi, o della notte, quando l'obietto si ritrae, restituito nella sua potenzialità assoluta ed archetipale, in quella coscienza che contiene le idee di tutto ciò che sarà, come la sedicesima frazione lunare (*tithi*), che regola e sovra-

sta, eterna ed immutabile, l'alterno succedersi delle quindicine bianche e nere.

Per la qual cosa è chiaro come l'ansia della gnosi indiana consista nel tentativo eroico di sottrarsi all'impero della maya, d'uscire dalla rete nella quale essa ci imprigiona e che noi stessi arricchiamo con la ignoranza di ciò che siamo, perchè come dice Abhinavagupta, duplice è l'ignoranza (*ajñana*); l'innata (*paurusha*), autolimitazione di Dio, la conseguenza del suo volontario decadere nel tempo e nello spazio, e l'ignoranza intellettiva (*buddhigata*) da noi medesimi accresciuta. « Duplice è l'ignoranza: la prima intellettiva e la seconda innata: la prima consiste in un giudizio incerto od errato: la seconda non è altro che lo stesso pensiero (*vikalpa*) in quanto questo è la coscienza divina nella sua limitazione. Come tale, questa è causa principale del *samsara* (*Tantrasara* p. 3).

La *maya,* cioè forza obiettivamente implicita in Dio medesimo, diventa soggettivamente *avidya,* nescienza: compiacente abbandono alla vita, incapacità di sollevare il velo dentro il quale, nel più riposto fondo di noi medesimi, la realtà si nasconde. La *maya* agisce per sua naturale determinazione, muovendo dal seno stesso della coscienza primigenia. Ma l'*avidya* è il contributo dell'individuazione, onde la tenebra si fa più fitta e più remota quella luce.

Così mercè l'opera della maya e dell'*avidya* si svolgono il mondo spazio-temporale, nel quale siamo decaduti, e la nostra stessa psiche, cioè la dualità che non si origina fuori, ma dentro alla stessa coscienza cosmica, o Buddha o Sciva che dir si voglia, per l'insorgere in lei della sua forza mayica. La quale appunto è una libertà magica; è causa del *samsara,* della vita, del processo di obiettivazione e di personificazione; è il molto rispetto all'uno, forza centrifuga in virtù della quale quella coscienza primigenia finirà col profondare nella notte dell'inconscio, giù giù fino a diven-

tare negazione di sè medesima, materialità; è il contrapporsi provvisorio di un inconscio di fronte a quella coscienza, una arbitraria creazione di immagini. Quella forza magica è la *çakti,* la potenza, la *dynamis* che crea i fantasmi dell'esistenza. Come tale è femmina: e difatti nella simbologia di cui appresso diremo è rappresentata in aspetto femminile. Queste premesse spiegano come l'India non abbia, all'infuori di qualche rara eccezione, atteso l'avvento di nessun salvatore; l'uomo è sì coscienza decaduta nel tempo e nello spazio, offuscata, ma la liberazione dipende da lui medesimo: non c'è nessun intermediario che lo possa salvare. Si può obiettare che i Buddha o quelle epifanie delle verità supreme, che le scuole visnuite chiamano *avatara,* aiutano l'uomo a liberarsi, ma ciò avviene solo indirettamente: per il fatto cioè che quelli insegnano la via della salvazione. Ma questa salvazione è opera dell'individuo, della sua capacità di rivivere in sè quegli insegnamenti. Non c'è nessuna grazia che possa modificare il corso del karma: fatalmente si raccoglie quel che si è seminato. Con ciò non voglio dire che la teoria della grazia sia sconosciuta in India: il Buddhismo del Grande Veicolo la conosce; l'Amidismo in Giappone è tutto incentrato nell'attesa della grazia divina, proiettata nella figura di Amitabha (Amida in giapponese); non altrimenti molte scuole visnuite persuadono ad un trepido abbandono nelle braccia della onnipotente misericordia di Dio. Ma ad eccezione di queste scuole particolari l'uomo, in India, per ritrovare in sè la scintilla divina deve affidarsi a se stesso. Egli deve trarre alla luce la suprema realtà nascosta in lui e ciò farà riconoscendola. Per la qual cosa tutti i sistemi indiani affermano la necessità della conoscenza e dell'iniziazione. Si deve infatti ricordare che la posizione dell'India e quindi dei popoli che hanno subìto l'influsso del suo pensiero è iniziatica, non mistica, vale a dire la verità è una conquista personale alla quale si giunge traverso un mistero: lunga e faticosa ascesa durante la quale ad uno ad uno debbono eliminarsi gli impedimenti, gli ostacoli, gli offuscamenti che nascondono

quella verità onde alla fine la luce ricercata albeggi; salvo alcune scuole particolari le quali ammettono l'opera della grazia, o il colpo divino (*çaktipata*), Iddio non brilla mai nell'animo umano, se non insistentemente chiamato, quasi violentemente costretto.

« Anzitutto desiderio di conoscenza » è la frase abituale con cui cominciano tutti i trattati indiani; ma questa conoscenza non è, giova ripeterlo, conoscenza dialettica, logica, discorsiva: la conoscenza dialettica, logica, discorsiva, è una necessaria impalcatura su cui si costruisce lo strumento con cui si lavora. La vera conoscenza, quella cioè che conduce alla consapevolezza di noi medesimi e ricostruisce l'equilibrio perduto è esperienza, perchè la conoscenza cui non si adegui l'azione, è non un bene ma un male: quando il conoscere non trasformi la vita e non si realizzi in quella è causa di disarmonia. La conoscenza rende maturi per l'iniziazione, detta *abhisheka* e *diksha* a seconda delle scuole, la quale serve, come dice Abhinavagupta, ad espellere l'ignoranza innata, cioè le limitazioni che offuscano la coscienza divina. Essa completa cioè la via della conoscenza mettendo in moto con le sue liturgie, le forze psicologiche, rinnovando, nel mondo dello spirito, l'iniziando, facendo trapassare la certezza della conoscenza nel possesso duraturo della più tenace esperienza.

Come lo Scivaismo afferma che noi siamo della stessa essenza di Sciva, così pure il Buddhismo del Veicolo Adamantino, cioè dell'ultima fase del Grande Veicolo, postula una essenziale identità fra i Buddha e le creature: in noi è presente il Tathagatagarbha, il seme dei Tathagata, presupposto fondamentale perchè la salvazione possa essere conseguita. Non è possibile un passaggio di piano quando i due piani siano essenzialmente diversi: fra due sostanze opposte non c'è contatto, solo quando vi sia questa identità essenziale (anche se inconsapevole fino a che si resti nella notte mayica) la palingenesi è attuabile. Questo Tathagatagarbha è la gemma nascosta nella scorie di cui già parla uno dei più autorevoli testi del Grande Veicolo: il *Lankavatara*. Esso è poi

il *bodhicitta,* il pensiero della illuminazione, che non solo è punto di arrivo della reintegrazione totale, ma è anche punto di partenza: è la nostra interiore realtà, un *logos spermatikòs* che a tutto soggiace e che noi dobbiamo ritrovare luminoso e splendente in mezzo alla tenebra in cui siamo decaduti.

Il Buddhismo del Grande Veicolo e specialmente il Veicolo Adamantino e lo Sciaivasiddhanta sono pertanto una soteriologia la quale mira alla salvazione, cioè alla reintegrazione in noi di questa luminosa coscienza, presente come *bodhicitta,* come *logos,* come Sciva; cotesta salvezza si compie in virtù di una esperienza che coinvolge tutta la vita dello spirito e perciò produce una revulsione completa della psiche umana, o reintegrazione che dir si voglia, che segue un analogo processo di involuzione. Non si dimentichi infatti che tutto quanto si è detto avviene sia per il mondo psichico, sia per quello fisico, per lo spazio e il tempo, per il cosmo e l'io: i due piani, in queste scuole, si sovrappongono o si compenetrano nel senso che la limitazione di Dio nel dispiegamento spazio-temporale si accompagna ad una disgregazione e oscuramento della sua luce; mentre nel mondo fisico l'involuzione è un progressivo riassorbirsi e scomparire nello stato immediatamente precedente fino alla eliminazione completa del piano mayico, nell'io il processo è di reintegrazione, un ritorno alla unità iniziale, dopo aver superato, per averne preso possesso traverso i simboli, l'inconscio. La reintegrazione non è possibile senza questa esperienza, questo vivere in pieno il mondo della maya e scioglierlo e annientarlo con quella consapevole esperienza, perchè conoscere sperimentando significa dissolvere.

Questa reintegrazione si svolge attraverso una revulsione (*paravrtti*) dal piano sansarico. Essa è l'*asraya paravrtti* sistematicamente esposta da Asanga e da Vasubandhu, ma già elaborata nelle scuole anteriori a questi due maestri. La parola vuol dire « revulsione del sostegno »: il sostegno è il complesso psico-fisico dell'individuo, il sostrato apparente, secondo la concezione buddhi-

stica, della personalità umana. « Il sostegno (*asraya*) è il corpo munito d'organi che è il punto d'appoggio di ciò che su di lui si appoggia, cioè del pensiero (*citta*) e degli stati mentali (*caitasika*) ». (*Abhidharmakosha* ed. La Vallée Poussin III, p. 126). Questo sostegno è dunque il corpo che trasmigra ed è tale e quale l'hanno creato, in quel determinato luogo e tempo, le engrafie carmiche depositate nelle esistenze passate; esso è provvisto di un'attività pensante che di quello si appropria, ispirando nuove azioni, a loro volta determinanti il futuro destino: rinascita e trasfigurazione.

Questa revulsione del sostegno è intesa pedestramente da alcune scuole come un cambio di personalità operato dal karma, per esempio donna che rinasce uomo, uomo che diventa animale (ibid. IV, p. 24 n. 1); ma in realtà è una modificazione totale ed assoluta dell'individuo, il superamento completo del piano psichico normale, l'avverarsi della reintegrazione nel fondo dell'essere operato dall'albeggiare della illuminazione (*bodhi*).

Ecco come Asanga e Sthiramati descrivono questa esperienza centrale del Buddhismo, quella che definisce e costituisce la sua soteriologia.

« Lo stato di Buddha nel quale con vari modi di completo abbandono tramonta il seme della ostruzione morale e mentale, che da tempo immemorabile sempre accompagna (l'uomo), significa una nuova situazione del complesso psico-fisico (*asraya*) in cui si assommano eccelse qualità di tutti gli attribuiti candidi: l'ottenimento di cotesta nuova attuazione avviene percorrendo la via purissima della gnosi, che si propone un grande obietto ed è disgiunta da quale che sia processo imaginativo.

« Colà, come stando su un alto monte, domina con lo sguardo il mondo: egli ha compassione di coloro che si dilettano nella serenità dell'animo: quanto più dunque dell'altra gente che si diletta dell'esistenza! ». (Asanga, *Mahayanasutralankara* IX, 11 p. 12).

« Quando la conoscenza non percepisce nessun obietto, resta come conoscenza pura perchè, non essendoci nessun percepibile, essa non percepisce ».

Commento:

« Quando la conoscenza non percepisce, non vede, non afferra, non s'attacca a nessun obietto come esistente all'infuori del pensiero, sia esso la predicazione, l'istruzione morale o un oggetto di comune esperienza, come la forma o il suono, s'intende, per effetto di una visione corrispondente a verità, non per causa di una cecità congenita, allora non c'è più nulla da percepire; ed allora uno si trova (ad aver raggiunto) la realtà essenziale del proprio pensiero. E l'autore ne spiega la causa: quando c'è un percepibile, c'è un percepimento, ma quando quel percepibile non c'è più, cioè non esiste un percepibile, è implicita la non esistenza del percipiente, non soltanto della percezione. Allora nasce una gnosi trascendente, omogenea, priva di oggetto e soggetto, e scompaiono le engrafie che ci rendono attaccati al percepibile e al percepimento.

« Quando il pensiero si trova in questa condizione di conoscenza pura, come può essere designato?

« Soppressione della funzione del pensiero: assenza di percezione, gnosi trascendente, revulsione del sostegno causato dalla soppressione delle due specie di duplice squilibrio (*daushstulya*). Questo è il piano puro (*anasrava*), trascendente il pensiero, sano, stabile, beato, liberazione, corpo assoluto (del Buddha). 29-30.

« Con questi due versi si allude alla perfezione dei risultati conseguiti dall'asceta che entra nella via della pura conoscenza percorrendo una graduazione di qualità sempre più alte, a cominciare dalla « via della visione ». Per il fatto che non esiste più un pensiero percipiente e un oggetto percepibile, egli si trova in una condizione di sospensione della funzione del pensiero, di assenza di percezione: gnosi trascendente, cioè supermondana, perchè nel

mondo è insolita, non è attiva, siccome ogni immaginazione creativa non vi appare.

« Subito dopo questa gnosi si produce la revulsione del sostegno; per spiegare ciò dice: « revulsione del sostegno ». Il sostegno in questo caso è la psiche, in cui si conserva il seme di ogni cosa; la sua revulsione è quella che avviene quando si determina una quiescenza (*nivrtti*), perchè ogni propensione (*vasana*) verso lo squilibrio, la maturazione carmica, la dualità, è assente e sono invece presenti la duttilità (*karmanyata*), il corpo assoluto e la gnosi della non dualità.

« Per soppressione di che cosa si consegue questa revulsione? Per la soppressione del duplice squilibrio: cioè lo squilibrio causato dall'offuscamento morale e lo squilibrio causato dall'offuscamento intellettivo. Squilibrio produce non duttilità del sostegno: questo a sua volta è il seme dell'offuscamento morale e mentale ». (*Vijñaptimatrata-Trimsika* di Sthiramati).

Questa revulsione è triplice: prendiamo per argomento il Buddha medesimo, perchè in lui si è compiuto il dramma di cui noi siamo stati spettatori, ma di cui è in nostra facoltà diventare attori, riproducendo in noi stessi le vicende della sua vita spirituale.

Quando il Bodhisattva siede sul *bodhimanda,* cioè sul sedile di diamante, che è anche il centro ideale del mondo e il piano dell'assoluto, e consegue la illuminazione per cui diventa Buddha, si compie la prima revulsione; allora la serie degli stati mentali che costituivano la sua apparente personalità sono soppressi, ogni rapporto col piano sansarico è interrotto, sia come effetto di karma precedente sia come causa di nuove future maturazioni. Positivamente egli è salito ad un piano metapsichico sottratto ad ogni possibilità di turbamenti e mutamenti: egli si trova in uno stato di pura e cristallina lucentezza, il segno del salto avvenuto dal piano sansarico al piano nirvanico.

Nella seconda revulsione si invera l'assunzione intera della nuova personalità trascendente: personalità mistica quale appare,

con una specie di reciproco misterioso scambio, alle creature che la purezza spirituale fa ascendere a piani superumani, volgarmente detti paradisi, dove esse contemplano quell'immacolato fulgore di apparizioni ultraterrene, sciolte dai vincoli e dalle limitazioni che noi costringono.

Nella terza si compie la consustanziazione con l'assoluto al di fuori da ogni irrompere e prepotere delle forze mayiche, oltre ogni forma visibile.

La reintegrazione è allora un fatto compiuto.

Capitolo II

IL MANDALA COME MEZZO DI REINTEGRAZIONE

Teoricamente dunque possiamo ricostruire questo processo. Ma come mai esso avviene e si svolge nello spirito dell'iniziato? In altre parole di quali sussidi si serve il neofita per facilitare questa revulsione? Come può egli dominare il subconscio della *maya* e superarlo in un ritorno all'unità della coscienza? E come potrà egli valicare l'ondoso ed irrequieto mare di quella *maya* nel quale è naufragato? Come ricondurre quella pluralità, nella quale è frantumata la nostra psiche, verso il *bodhicitta,* o Sciva, la sorgente una, luminosa, indifferenziata?

La *maya,* come abbiamo visto, è forza individuante, personifica: qui è la sua forza, ma qui è anche il suo punto debole. Essa assume forme e figure traverso le quali un contatto può avvenire fra la coscienza e lei e lei può quindi essere in questo modo limitata nel suo potere. Il processo cosmico è espresso per immagini, pittoricamente: i momenti successivi per cui l'uno traverso la dicotomia maschio-femmina si scinde nella molteplicità delle cose, o si offusca e si annebbia nell'inconscio, vengono imaginati sotto forma di deità maschili o femminili, beatifiche e terrifiche. Sono quasi tutte deità prese in prestito dall'esperienza religiosa popolare; spesso sono antichissime mitografie sopravvissute nelle classi più basse e rozze e perciò conservanti nell'imagine la barbarie delle primitive intuizioni, oppure sono appositamente create per esprimere con l'efficacia del simbolo l'intrico delle forze psicologiche che soggiacciono alla multivaga varietà del mondo.

Il neofita può, in questa maniera, aver presa su questo instabile universo di potenze che sono fuori di lui e dentro di lui; il simbolo è per lui come una magica ed irresistibile entratura in quell'informe e tumultuoso groviglio di forze: egli col simbolo le incatena, domina e dissolve. Traverso il simbolo egli dà forma alle infinite possibilità giacenti nel fondo del suo inconscio, alle paure inespresse, ai primordiali impulsi, alle passioni antiche.

Ma questa presa di possesso può solo avvenire quando il neofita sappia leggere in questa simbologia, e non vi si tuffi a caso: c'è un modo di disporla perchè possa tornare proficua, e non ci sfugga di mano, come uno strumento prezioso di cui non sappiamo servirci.

Noi siamo solo vagamente consapevoli di una luce in cui poniamo il nostro essere interiore: come un punto luminoso che splenda in una notte senza luna. Ma come ci possiamo arrivare? Come possiamo tornare a lei e perderci in lei?

Nacque così lo schema della complessa rappresentazione simbolica di questo dramma della disintegrazione e della reintegrazione, cioè il mandala, nel quale questo duplice processo è espresso per simboli che, ove siano saggiamente letti dall'iniziato, suscitano l'esperienza psicologica liberatrice.

Non si deve pensare che la rappresentazione pittorica del mandala sia propria soltanto dei buddhisti. Questi hanno soltanto elaborato con maggior precisione una intuizione antichissima la quale si è venuta con l'andar del tempo chiarendo, mettendo a profitto, almeno per lo schema esteriore, anche concezioni forestiere.

Mandala significa cerchio.

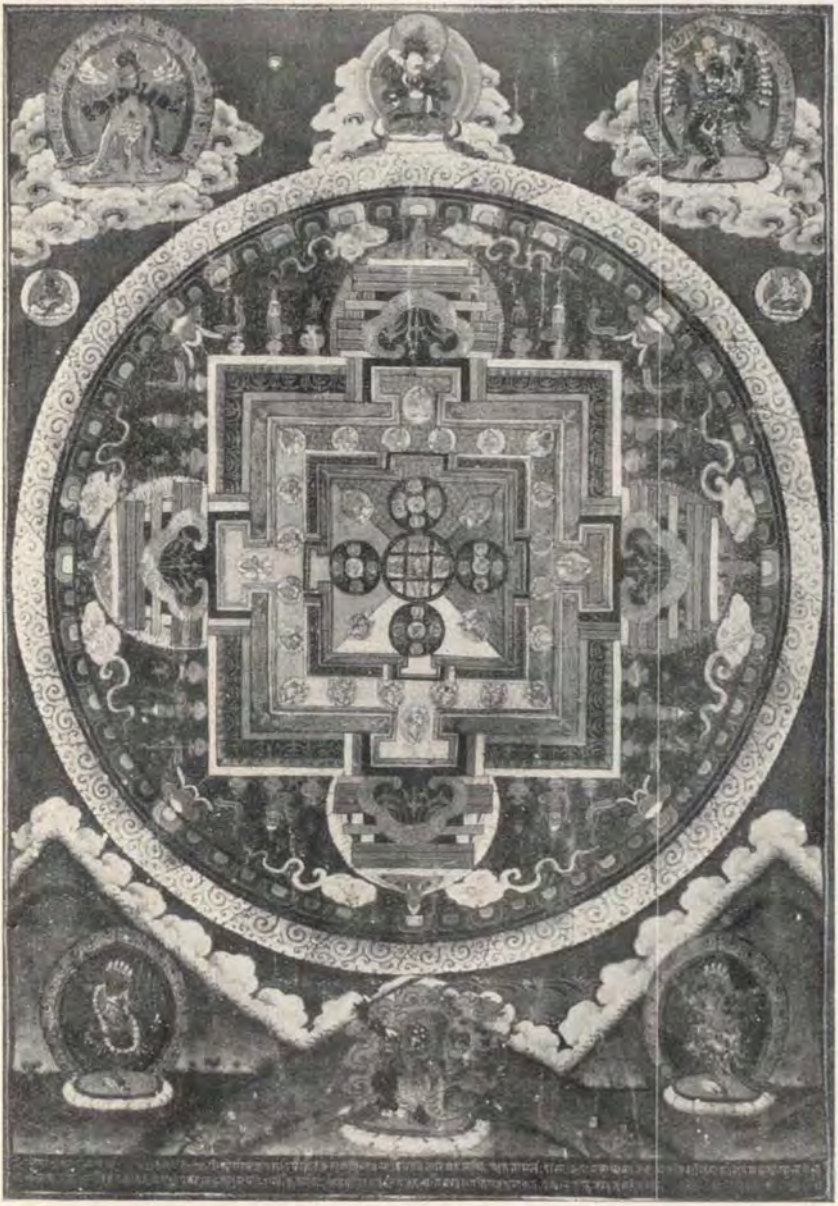
Il mandala anzitutto delinea la superficie consacrata e la preserva dall'invadere delle forze disgregatrici simboleggiate in cicli demoniaci. Ma è molto di più di una semplice superficie consacrata e da mantenere pura per scopi rituali e liturgici. Esso è anzitutto un cosmogramma, è l'universo intero nel suo schema essenziale, nel suo processo di emanazione e riassorbimento: l'universo non

solo nella sua inerte distesa spaziale, ma come rivoluzione temporale; è l'una e l'altra come processo vitale che si svolge da un principio essenziale e rota intorno ad un asse centrale, la montagna Sumeru, l'*axis mundi* su cui poggia il cielo e che affonda le basi nel sottosuolo misterioso. Questa è una concezione panasiatica cui hanno contribuito a dare chiarezza e precisione le idee cosmografiche espresse nello *zikurrat* assiro-babilonese, poi riflesse nello schema della città imperiale dei re iranici e quindi nell'immagine ideale della reggia del *cakravartin,* il monarca universale delle tradizioni indiane. Coteste equivalenze e teorie cosmografiche di origine assiro-babilonese si adattarono tuttavia a primitive intuizioni secondo le quali il sacerdote o il mago delimitano sulla terra una superficie sacra: la quale non solo rappresenta, difesa dalla linea che la conclude, una protezione delle arcane forze che minacciano la purità sacrale del luogo o l'integrità psichica di chi compie la cerimonia, ma è anche, per trasposizione magica, il mondo stesso, dove, ponendosi al centro, il miste si identifica con le forze che regolano l'universo e ne raccoglie in sè la taumaturgica potenza.

Nell'India antica si adoperava a questo scopo il vaso, un vaso rotondo, che anche quando la teoria del mandala fu elaborata in maniera definitiva e in tutti i suoi particolari non è stato abbandonato: cinque vasi vengono infatti collocati nei cinque settori del mandala, quello centrale e i quattro laterali, ciascuno riempito di diverse sostanze. Il vaso resta elemento indispensabile di ogni cerimonia indù, nella quale si compia l'*avahana,* la discesa dell'essenza divina da proiettare e insediare in una statua od in un oggetto. Cotesta discesa avviene anzitutto dal piano celeste nel vaso, passando per il tramite del sacrificante. Il piccolo spazio del vaso o della superficie delimitata diventava dunque magicamente l'universo sul quale il miste, identificato con le forze supreme, operava secondo le leggi inviolabili del rito. Questa costruzione del mondo, magico riflesso dell'universo, si trova pure nella litur-

gia esorcistica Bon po, cioè nella religione indigena del Tibet. I maestri Bon po, costruiscono dei *mdos,* rappresentazioni simboliche del mondo; questi *mdos* hanno quattro basamenti su cui si pianta un bastone, su questo applicando poi un altro legno trasversale, come per rappresentare una croce. Intorno sono disposte imagini di dei: l'esorcista si identifica con l'essenza di questi dei, con l'anima che ravviva questo cosmo, onde idealmente egli si trasforma nel principio di tutto ciò che è, per operare quindi, taumaturgicamente onnipotente, a suo piacimento e controllare le forze dell'universo. Il *mdos* è un mondo magicamente costruito, per trasfigurazione lo stesso mondo, ove lo stregone è assoluto padrone. Lo stesso concetto di adeguazione di uno spazio al cosmo domina, come ho detto, la costruzione dei palazzi reali in Oriente: anche essi, secondo lo schema assiro-babilonese, rappresentano il mondo rotante intorno ad un asse che è il trono del re idealmente adeguato alla montagna centrale dell'universo, o alla stella polare, centro immoto intorno a cui tutto gira. E non soltanto i palazzi dei re, ma anche le abitazioni erano in origine una superficie trasformata in un centro, un centro nel quale l'*axis mundi* che lo attraversava metteva gli abitatori in rapporto con le tre sfere di esistenza, sotterranea, mediana e superiore, ovvero infera, atmosferica e celeste, traverso quella rottura dei piani che appunto era causata dall'asse del mondo magicamente trasportato in quella abitazione: così la tenda dei pastori dell'Asia Centrale, e sicuramente dei Tibetani primitivi, nella quale il foro superiore dove passa il fumo è assimilato al foro del cielo, la stella polare in un sistema cosmico immaginato come una tenda gigantesca. Solo così l'uomo si trovava in rapporto con il mondo degli dei e dei trapassati e poteva quindi agire su di loro, entrare in rapporto con loro ed avere la loro benedizione.

Su questo stesso schema il Buddhismo costruì il complicato simbolismo architettonico di un monumento che può essere insieme, tombe, reliquiario, cenotafio e si chiama *stupa;* così esso com-



piva un notevole passo in avanti, siccome alla persona del re, divina ma pur sempre legata alla terra, sostituiva un valore spirituale, il *dharma,* la legge, il supremo verbo di cui la parola del Buddha è l'eco o il riflesso e che diverrà esso stesso l'Ente assoluto, il piano nirvanico del puro essere, e poi, in un secondo tempo, la fonte inesausta di tutto ciò che è.

Lo stesso principio regola naturalmente la costruzione dei templi: ogni tempio è un mandala. L'ingresso nel tempio non è soltanto l'ingresso nel luogo consacrato, ma l'entrata nel *mysterium magnum.* Chi compie con pura consapevolezza il rito di circumambulazione secondo le regole prescritte e visita in ordine i recessi del Tempio, percorre il meccanismo segreto del mondo, fino a che giunto nel *sanctum sanctorum* egli è trasfigurato, in quanto raggiungendo il centro mistico dell'edificio sacro, egli si identifica con l'unità primordiale.

Da queste complesse premesse deriva il mandala il quale è una proiezione geometrica del mondo, il mondo ridotto al suo schema essenziale, ma implicitamente, inverandosi traverso la identificazione con il suo centro la trasformazione del miste e così determinandosi le ragioni prime dell'efficacia dell'opera che questi intende compiere, il mandala assume assai per tempo un più profondo significato. Esso restò il paradigma della evoluzione e della involuzione cosmica, ma chi se ne serviva non fu più soltanto sollecito di un ritorno al centro dell'universo, quanto piuttosto di un rifluire dalla esperienza della psiche alla concentrazione per ritrovare l'unità della coscienza, raccolta e non distratta, e per scoprire il principio ideale delle cose. Il mandala allora non è più un cosmogramma, ma uno psicocosmogramma, lo schema della disintegrazione dall'uno al molto e della reintegrazione dal molto all'uno, a quella coscienza assoluta, intera e luminosa, che lo yoga fa nuovamente brillare in fondo all'essere nostro.

L'esperienza suggeriva anche in questo caso delle rappresentazioni analoghe. L'uomo pone nel centro di sè medesimo il

principio recondito della propria vita, il seme divino, la propria misteriosa essenza; egli ha la vaga intuizione di una luce che brucia dentro di lui e che s'espande e propaga: tutta la sua personalità in quella luce si incentra e intorno a quella si svolge.

La prima espressione indiana di questa intuizione istintivamente imaginata in aspetto mandalico che racchiude nel centro, come la ruota il mozzo, il punto luminoso della coscienza, dalla quale si irradiano le facoltà psichiche, si trova in un passo della *Brhad-aranyaka-up.* (II, 4, 15) nel quale così si legge:

« Come tutti i raggi sono collegati nel mozzo e nella circonferenza della ruota, così tutte le creature, tutti gli dei, tutti i mondi, tutti gli organi, tutte le anime sono legate in quell'anima ». A molta distanza di tempo ripeteva un testo tantrico: « Poi imagini che tutti i raggi assumano l'aspetto della Dea: come eternamente dal sole emanano i raggi così anche le dee sorgono dal corpo della Grande Dea » (*Gandharvatantra* citato da *Çaktyanandatarangini* p. 137).

Nella stessa guisa le deità del Bardo appaiono anche esse sempre in disposizione mandalica.

« O figlio di nobile famiglia, ti apparirà una luce di quattro colori simbolo della purificazione dei quattro elementi. In quel momento dal paradiso detto T'ig le brdal che sta nel centro dello spazio ti apparirà il Buddha rNam par snan mdsad, padre e madre, come nel primo giorno; dal paradiso detto mNon par dga', che sta ad oriente, ti comparirà il Buddha rDo rje sems dpa', padre e madre, insieme con i suoi accoliti; dal paradiso detto dPal dan ldan, che sta a sud, ti comparirà il Buddha Rin c'en abyun ldan, padre e madre, insieme con i suoi accoliti; dal paradiso Padma rtsegs dbe ba can, che sta ad occidente, ti comparirà il Buddha sNan ba mts'a' yas, padre e madre, insieme con i suoi accoliti; dal paradiso detto Rab rdsogs, che sta a nord, ti comparirà il Buddha Don yod grub pa, padre e madre, insieme con i suoi accoliti. Essi ti compariranno dal mezzo di una luce di arcobaleno. O figlio di

nobile famiglia, fuori del cerchio delle cinque famiglie mistiche ti compariranno le quattro deità irate custodi delle porte, rNam par rgyal ba e gSin rje gsed e il re rTa mgrin e bDud rtsi ak'yil ba e le quattro deità femminili custodi delle porte, lCags kyu ma, Zabs pa ma, lCags sgro ma, e Dril bu ma ed i sei Buddha beati, quello degli dei, brGya byin, quello dei demoni, T'ag bzan ris, quello degli uomini, Sakya sen ge, quello del mondo degli animali, Sen ge rab brtan, quello dei lemuri, K'a abar ma, quello degli inferni, C'os kyi rgyal po. Ed anche compariranno Kun tu bzan po e Ku tun bzan mo e Kun tu bzan padre e madre, progenitori di tutti gli dei. Anche queste deità del piano delle forme intellegibili, emanando dal tuo stesso cuore, compariranno innanzi a te. Queste tu devi riconoscere come pure imagini da te stesso emanate. O figlio di nobile famiglia, anche quei paradisi non si trovano in altro luogo (che nel tuo cuore); essi sono disposti al centro e nei quattro punti cardinali del tuo cuore; da dentro il cuore adesso emanando dinanzi ti compaiono. Queste figure non vengono da nessun altro luogo; sono soltanto artifizio del tuo intelletto. Così tu devi riconoscere. O figlio di nobile famiglia, quelle figure non sono nè grandi nè piccole, sono di giusta misura e ciascuna ha i propri ornamenti, sta seduta nella sua particolare postura, ha il suo trono ed è atteggiata nel proprio atteggiamento delle mani. Queste figure sono permeate (dall'essenza) delle cinque coppie e ognuno dei cinque simboli è circondato da un alone di cinque luci ».

La naturale e più comune raffigurazione di questa interiore visione mandalica è il fiore, e propriamente il fiore di loto: i suoi quattro od otto petali disposti simmetricamente intorno alla corolla simboleggiano l'emanazione spaziale dall'uno ai molti. Il loto ha espresso in India una doppia simbologia: una che potremo chiamare exoterica ed un'altra esoterica. La prima denota la creazione in senso lato, generata dalla primordiale semenza delle acque cosmiche, come nel mito di Brahma sorgente dall'ombelico di Narayana giacente su quelle acque. Il loto è la terra

stesa su quelle medesime acque (*Taittiriya - Samhita* Sv. p. 1, 3c) e il sostegno dell'universo (Çayana R. V. VI. p. 16. 13).

Il secondo significato del loto, che ha dominato la millenaria esperienza religiosa dell'India è spirituale: esso è il simbolo dell'altro piano che si rivela nel centro dello spazio misterioso (*akasa*) nell'interno del cuore (*Chand-up.* VII 3- I segg.).

La prima creazione è nello spazio e nel tempo, la seconda parte da questa limitazione, ma trascendendo il divenire compie, traverso la contemplazione, quel salto qualitativo in virtù del quale lo spirito del meditante si trova trasportato in una sfera diversa e più alta.

Il loto è il segno di questa palingenesi perchè il nuovo stato spirituale si origina nel fondo del cuore, in quello spazio segreto che esso racchiude, così come nell'origine della creazione Dio manifestandosi riempì lo spazio infinito con le sue emanazioni e il suo progressivo spiegamento: in quel loto, nel segreto del cuore, è la misteriosa presenza dell'Assoluto, il *purusha.*

« Questo increato grande atman è fra gli spiriti vitali il depositario della conoscenza: nello spazio che sta dentro al cuore giace il Signore del tutto, il Dominatore dell'Universo, il Re dell'universo ». (*Brhad-aran-up.* IV. 4, 22).

« Davvero come è esteso lo spazio così è il vacuo nell'interno del cuore. Cielo e terra stanno in lui. Agni e Vayu, il sole e la luna, così pure le stelle e il fulmine e ogni altra cosa che esiste nell'universo e tutto ciò che non è, tutto in quel vacuo esiste » (*Chand. Up.* VIII, I, 8).

Nello spazio del cuore, magicamente trasfigurato nello spazio cosmico, avviene il ritrovamento della nostra realtà interiore, di quel principio immacolato ed inafferrabile da cui deriva, nella sua illusoria e trascendente apparenza, tutto ciò che diviene. Quel ritrovamento si compie naturalmente per gradi: come sulla montagna cosmica intorno all'*axis mundi* sono disposti su gradini successivi gli dei, uno sopra l'altro e sempre più puri, a mano a mano

che si sale verso la cima ed oltre la cima, fino alla sommità di ciò che diviene ed ha forma (*bhutakoti*) d'onde si verifica il trapasso nell'altro piano, così pure la trasfigurazione dal piano sansarico a quello nirvanico si avvera in momenti successivi, per gradi. E questi, secondo la ben nota tradizione dell'India, vengono simboleggiati in imagini di dei: così è visualizzato il processo di ectasia dal molto all'uno ed è compiuto in un duplice modo. Può avvenire cioè che il meditante, con opportuno processo, così operi da costringere il piano divino simboleggiato da una particolare deità a scendere in lui: è l'*avahana,* l'evocazione violenta di uno stato mistico e quindi simbolicamente la discesa di un dio nel centro del cuore, onde il meditante è trasfigurato; quella discesa produce in lui un cambiamento di piano; egli si è immedesimato con la sfera spirituale da quello stesso dio simboleggiata; quel contatto produce un indiamento, il velo mayico è squarciato e distrutto. E' l'indiamento necessario nelle cerimonie liturgiche le quali prescrivono che nessuno il quale non sia diventato egli stesso dio possa adorare iddio: *nadevo devam arcayet.*

Oppure è un processo inverso: il meditante cioè evoca dalle infinite possibilità della coscienza misteriosamente presente nel suo cuore la divinità con cui si vuole immedesimare; la evoca secondo le prescrizioni tradizionali dello Yoga. Ciascuna deità ha una sua mistica essenza espressa per simboli sillabici che ne costituiscono l'arcano principio; imaginando quel seme luminoso e fiammeggiante nel luogo del cuore e nel medesimo tempo mentalmente concentrandosi sull'aspetto del dio, come è raffigurato dalla iconografia tradizionale, quella sillaba, conflagrata dal fuoco della gnosi, dà origine alla particolare imagine che egli accoglie nel centro del suo cuore: così nella immota coscienza cosmica, appena cominciò il primo squilibrio, sorsero gli archetipi della successiva creazione. Ma assai più delle mie parole varranno alcune formule di meditazione ed evocazione che confrontate fra di loro, reciprocamente illuminandosi, renderanno chiare le fasi di questo pro-

cesso. La prima evocazione si incentra intorno a Candamaharoshana e l'altra intorno a Tara.

« Il miste si segga, in modo da non sentire nessun disagio, in un luogo che a lui si confaccia; quindi pensi che sul mandala solare (cioè rosso) posto su un fiore di loto di 8 petali, nel mezzo del proprio cuore, (sorga) la sillaba *hum* di color nero. I raggi di luce che ne partono condurranno nello spazio (in mezzo al cuore) il proprio maestro, i Buddha e i Bodhisattva e Candamaharoshana di cui in appresso si dirà. Dopo averli onorati, il miste confessi i propri peccati, rispetti le regole disciplinari, prenda il triplice rifugio, si compiaccia del bene compiuto dalle creature, offra se medesimo in riscatto del male fatto da altri e formuli il voto di conseguire la illuminazione suprema; poi mediti sui quattro comportamenti puri (*brahmavihara*) simpatia, compassione, gaudio per le altrui virtù, equanimità, e quindi si renda consapevole che questo mondo è privo di natura propria, privo di soggetto ed oggetto, onde possa meditare sul vuoto assoluto ripetendo (la seguente formula): « la mia essenza adamantina è la conoscenza del vuoto ». Allora sul mandala solare adagiato sul fiore di loto con otto petali sul piano dell'etere immacolato pensi la sillaba *hum* come posta nell'impugnatura di una spada, nata anch'essa da una sillaba *hum* di colore nero: i raggi che ne emanano attraggono tutti i Buddha e li fanno entrare nella sillaba *hum;* quindi mediti su Çricandamaharoshana come sorto da quella sillaba *hum*...

« Poi imagini che la spada, il cui centro è segnato dalla lettera *hum,* nata dal loto e dal sole nel cuore di Mahakrodhacala si trasformi, onde, dentro al cuore, un secondo Candamaharoshana appaia nato dalla sillaba *hum*. Ma anche nel cuore di quest'ultimo pensi una spada dritta e nera contrassegnata dalla sillaba *hum* che sta sul loto e sul sole: i raggi di luce che ne emanano attirino lo *jñanasattva;* egli considerandolo come il *samayasattva* (1) a sè lo

(1) Su questi termini e la cosa che essi significano vedi in seguito pag. 96 sgg.

attiri colla sillaba *jah*: quindi lavatasi la bocca e spruzzatala con acqua lustrale colà (nel cuore) lo faccia entrare, lo leghi con lettera *vam,* lo soddisfi con la lettera *hoh*: come acqua nell'acqua, il dio a sè unificato consideri ». (*Sadhanamala* Baroda 1925 vol. I p. 173).

« Anzitutto lo yogin entri nella cella per la concentrazione, resa piacevole con fiori dal grato profumo: colà segga in maniera da non sentire nessun disagio, poi mediti che la lettera *a* si trasformi in un mandala lunare (bianco) nel quale sia il seme *tam* di color giallo: egli vegga allora il coro delle dee come condotte nello spazio davanti a sè dai raggi luminosi che da quello emanano; e con fiori etc. quel coro egli onori proiettando fuori da sè la Dea Pushpa etc. emesse dai rispettivi semi siti nel proprio cuore. Poi dinanzi a quel coro di dee (così) confessi i propri peccati: « Io confesso tutti i miei peccati, mi compiaccio del bene compiuto da tutti i Buddha, dai Bodhisattva, i santi, i laici, e devolvo tutto il bene che io abbia compiuto al conseguimento della suprema illuminazione. Io prendo rifugio nel Buddha, sommo fra gli uomini, prendo rifugio nella legge, il Grande Veicolo, intero, poi prendo rifugio nell'assemblea dei Bodhisattva che non possono più decadere dal piano spirituale che hanno raggiunto. Possa io conseguire la suprema illuminazione perchè tutte le creature ne traggano beneficio, vantaggio, benessere fino a che possano riposare nell'illuminazione dei Buddha, nel nirvana assoluto. Io mi affido alla strada che conduce alla suprema illuminazione, cioè al Veicolo Adamantino ». Poi legga i versi concernenti questo triplice rifugio. Quindi mediti sulla simpatia che è sintesi della gnosi nei riguardi delle creature, sulla compassione che elimina ogni sorta di dolore, sul gaudio che congiunge indissolubilmente con la divina beatitudine, sulla equanimità che è sintesi dei modi che si contrappongono alle infezioni morali.

« Quindi mentalmente rifletta sulla natura delle cose. Tutto ciò (che appare) è solo pensiero, il quale erroneamente appare sotto questa o quella specie: come accade nel sonno, non esiste nulla

al di fuori dal pensiero, come un obietto; e siccome non esiste questo obietto esterno, non esiste neppure il pensiero come soggetto di quell'oggetto. Perciò tutte le cose sono solo pensiero e la loro reale natura è questo assoluto vuoto di oggetto e soggetto. Così avendo determinato, egli elimini ogni forma delle cose, siccome segno di errore, sussunto per errore e intuisca che la loro unica natura è solo qualificabile come identità assoluta, cristallo puro, senza colorazione, come puro cielo autunnale a mezzogiorno. Questo è ciò che si chiama conoscenza dell'assoluto vuoto trascendente oltre ogni efflusso e ogni immagine. Egli fissi questa intuizione con tale mantra « Om, la mia essenza adamantina è la conoscenza dell'assoluto vuoto. Essa è la perfezione della gnosi: essa è la mia difesa suprema ». Quindi mediti sulla difesa costituita dalla conoscenza umana pura derivata da quel piano assoluto, che ha assunto una forma. Dalla lettera *r* imagini che innanzi a lui appaia il sole: in quel sole il *viçvavajra* (1) sorto dalla sillaba *hum;* imagini poi che quel *viçvavajra* si trasformi in un bastione ed in una gabbia di diamanti (in tal guisa): i raggi emanati dal *viçvavajra* mal sopportabili, come il fuoco che brucia i mondi alla fine degli evi cosmici, spandendosi per ogni parte, si consolidano insieme formando un bastione quadrangolare fatto di fiammeggiante diamante; su di esso è una gabbia di diamanti e sotto un

(1) Per *viçvavajra* si intende il doppio *vajra*. Il *vajra*, che in tibetano si chiama *rdorje*, (pr. dorge) è uno strumento di bronzo o di ottone adoperato nelle diverse cerimonie iniziatiche: esso ricorda nella forma il fulmine impugnato da Giove e non è improbabile che in questa analogia ci sia una vera dipendenza: *vajra* significa insieme fulmine e diamante, ma il senso di diamante è quello che prevale per indicare appunto la indefettibilità della gnosi e la infrangibilità della essenza divina. Quando viene adoperato nelle cerimonie, al *vajra* si accompagna la campanella; questa è allora considerata come il simbolo del « vuoto », della insostanzialità di tutto ciò che appare, quindi in un secondo tempo, della gnosi.

Il *vajra* allora è il simbolo dell'*upaya*, del mezzo che unito alla gnosi opera la palingenesi: cioè della compassione. Nel rito il *vajra* è inserito nella campanella tenuta nella mano sinistra per indicare che il pensiero della illuminazione, la *bodhi*, la essenza che dobbiamo risuscitare in noi, non può nascere che dalla sintesi dei due poli: gnosi-compassione. Il *viçvavajra* o doppio *vajra* ha la forma di una croce.

suolo di diamante fino all'imo della terra. Quindi sole e diamante proiettano raggi i quali si spargono per i dieci punti dello spazio e poi consolidandosi insieme nella porta esterna formano il limitare. Nel mezzo, un triangolo detto « origine delle cose » essenziato del Grande Vajradhara candido come luce autunnale; sotto termina a punta e sopra (la base) larga è in alto; nell'interno c'è lo spazio e nel centro c'è un doppio loto nel cui pericarpio giace un *viçvavajra.* Su questo altare ci sono i quattro elementi sotto forma di quattro mandala essenziati delle quattro deità, uno sopra l'altro. Quindi dalla sillaba *yum,* il mandala che corrisponde al vento sotto forma di arco e di color grigio contrassegnato sulle due estremità da due banderuole; poi dalla sillaba *ram* quello del fuoco, triangolare e rosso, contrassegnato negli angoli dalla lettera *r;* quindi dalla sillaba *vam* quello dell'acqua, rotondo, bianco, contrassegnato da una campana; quindi dalla lettera *lam* il mandala della terra, quadrato, giallo, contrassegnato negli angoli da un *vajra* a tre punte. Sopra a questo una ruota derivata dalla sillaba *bhrum.* Questo è il simbolo della conoscenza trascendente che tutto pervade; poi dalla trasformazione dei quattro grandi elementi, sul *viçvavajra,* nel mezzo dell'altare, sorge un palazzo che rappresenta in sintesi il puro regno dei Buddha, la città della grande liberazione, coessenziata di Vairocana.

« Quadrangolare, con quattro porte, ornato di otto colonne, circondato da quattro verande, abbellito di quattro archi... Nel suo mezzo immagini la luna, nata per trasformazione da una doppia fila di vocali e sopra a questa un *vajra* nato per trasformazione della sillaba *tam*; nel corpo di questa la sillaba *tam* quindi il sole nato per trasformazione da una doppia serie consonantica congiunta ad una doppia serie delle seguenti lettere: *da dha da dha ya la.*

« Quando questi due (sole e luna) si congiungono, ne deriva una grande beatitudine. Con i raggi emanati da questi semi (cioè le sillabe sopradette) egli attragga gli esseri; quindi, avendo fatto

penetrare il ciclo delle sue deità protettrici (nelle stesse sillabe), lo yogin mediti sulla dea Tara nata per trasformazione di quelle sillabe indicative » (*Sadhanamala* I, p. 224).

Come si vede, i due processi così descritti molto spesso si confondono l'uno nell'altro; ma resta tuttavia immutato il fatto che il dio evocato o disceso si visualizza nel centro del fiore di loto sorto miracolosamente nello spazio del cuore, quando questo, per trasfigurazione operata dalla meditazione o dall'operazione magica, sia stato mutato nello spazio primordiale, nel punto istante in cui eternamente si svolge la storia ideale dell'universo: coincidenza dell'io e di Dio, nel quale sparisce l'illusione del tempo, dello spazio e della psiche individua nella sintesi germinale.

Ho scelto due descrizioni del processo evocativo compiuto sul loto del cuore tratti da testi buddhistici, soltanto perchè queste descrizioni sono più particolareggiate e minute; ma non si creda che cotesto sistema sia proprio dei soli buddhisti. Si tratta invece di metodi di meditazione e di evocazione che tutte le scuole indiane ammettono e sui quali esse basano le proprie esperienze, intese appunto a trarre dalla creatura sansarica l'uomo nuovo, il *Purusha* cosmico assoluto ed infinito.

Secondo un testo jainico (1) (*Tattvarthasaradipaka*) il mediante deve imaginare, per concentrarsi su di esso, un grande oceano di latte immobile, nel mezzo del quale egli visualizza un fiore di loto, grande come il Jambudvipa, il continente meridionale dei quattro che secondo la cosmogonia indiana compongono l'universo: quel loto ha mille petali, è tutto d'oro e il pericarpio s'innalza come una montagna d'oro. Il meditante penserà se medesimo seduto sul trono, sulla cima di quel monte, completamente padrone delle proprie passioni. Egli cioè è trasportato idealmente alla cima della esistenza dove deve compiersi la lisi del carma per poter di là sal-

(1) Il Jainismo è una delle religioni più antiche dell'India; vive ancor oggi e riconosce come suo maestro il Jina Mahavira. Per particolari v. Tucci: *Forme dello spirito asiatico.* Roma, 1946.

tare nel piano nirvanico, raggiungere cioè il *kaivalya*, il definitivo isolamento dell'anima da ogni impurità carmica, in virtù del quale quella riacquista la sua purezza presansarica.

Nel secondo momento egli imaginerà un loto di sedici petali all'altezza del proprio ombelico: su questi petali sono iscritte quattordici vocali *a, a, i, i, u, u, e, ai, o, au, r, r; l; l* più *am* e *ah*. La parola *arhan*, titolo che si dà al santo che ha raggiunto quello isolamento, brilla ora nel centro del pericarpio; fumo sorgerà dalla *r* della parola *arhan*, seguito da scintille e quindi da una fiamma violenta e continua che divampando brucerà un loto con otto petali nel centro del cuore: il loto con otto petali simboleggia le otto specie di carma, che costringono l'anima alla trasmigrazione e le impediscono di restare isolato nella sua purezza.

Nel terzo momento il meditante imaginerà un turbine che disperderà le ceneri di questo loto bruciato.

Poi nel quarto momento egli dovrà pensare ad una pioggia che fitta fitta cadendo detergerà dal proprio corpo quelle ceneri. Allora egli si vede finalmente purificato, seduto sul trono, adorato da un coro di dei.

L'esemplificazione potrebbe durare all'infinito, ma ci costringerebbe a monotone variazioni delle stesse idee fondamentali e a modulazioni dei medesimi temi e schemi. Le descrizioni che siamo venuti facendo di queste evocazioni, concluse in rappresentazioni mandaliche, ci permettono invece una osservazione assai importante.

La rappresentazione dei cicli divini sotto forma di mandala non è l'effetto di una arbitraria costruzione, ma il riflesso in appropriati paradigmi di intuizioni personali; per virtù quasi nativa, lo spirito umano traduce visibilmente l'eterno contrasto fra la luminosità essenziale della sua coscienza e le forze che la occultano e di questo processo acquista consapevolezza.

Quando per esempio troviamo nelle pagine del Bar do (1) trac-

(1) Il libro tibetano dei morti da me recentemente tradotto e pubblicato per i tipi del Bocca.

ciato il loto divino, o nello Yoga descritte le divinità evocate agire sul mistico fiore nel centro del cuore, nell'un caso e nell'altro non si tratta di semplici riflessi dello schema mandalico iconograficamente elaborato dalle scuole; non si deve cioè pensare che la teoria del mandala diligentemente definita nelle scuole iniziatiche abbia essa contribuito a dare quella disposizione ai cori divini; è piuttosto accaduto proprio il contrario. Queste visioni e fulgurazioni si dispongono per una misteriosa necessità intrinseca nello spirito umano, come è merito dello Jung di aver per la prima volta riconosciuto (1), in quella determinata forma a raggio, a fiore, a schemi rotondi e quadrangolari intorno a una sorgente luminosa centrale; la introspezione scoprendola e riflettendo su di essi ha, in seguito, fissato in paradigmi certi il modello, determinandone la regola, ha classificato con la sottigliezza, propria delle scuole teologiche, le misure e i colori cercando di costringere la spontaneità di quelle imagini entro limiti certi: il mandala così nato da un interiore impulso diventava a sua volta sussidio di meditazione, strumento esterno per suscitare e procurare nel raccoglimento, quelle visioni. Le intuizioni, che brillavano prima capricciose e improvvise, sono proiettate fuori del miste, il quale su quelle concentrandosi, ritrova la via per giungere alla sua segreta realtà.

E' dunque venuto il luogo di descrivere un mandala distinguendolo nelle sue parti, cercando nel medesimo tempo di identificare gli elementi di varia provenienza che hanno condotto alla sua simbologia.

Il mandala viene disegnato per terra su una superficie purificata e consacrata con riti appropriati; per tracciarne le linee e disegnarne le figure si adopera di solito la polvere di diversi colori: la scelta dei colori è naturalmente determinata dal singolo settore su cui le figure saranno tracciate, in virtù di certe corrispondenze di cui in appresso parleremo. Questa è la regola seguita

(1) Vedi JUNG e WILHELM: *Il mistero del fiore di loto*. Laterza, Bari.

per i mandala prescritti per le iniziazioni ai vari cicli tantrici, per essere cioè ammessi ai misteri dell'esoterismo e sperimentarne la verità nel fondo dello spirito.

In tempi posteriori il mandala fu disegnato anche su tela con lo scopo di concentrarsi sui suoi paradigmi e così visualizzare la costruzione gnostica del mondo esposta nei diversi sistemi di salvazione che i Tantra propongono.

Disegnare un mandala non è una cosa semplice; è un rito, che mira ad una palingenesi dell'individuo e ai cui particolari questo deve partecipare con tutta l'attenzione che l'importanza del risultato da ottenere richiede: un errore, una svista o una dimenticanza rendono l'opera inefficace. Non solo perchè, come in ogni atto magico e rituale, la perfezione è garanzia del successo, ma anche perchè ogni manchevolezza è il segno della disattenzione del sacrificante, indica che egli non vi prende parte con tutta la concentrazione e il raccoglimento dovuti: quindi mancano le condizioni psicologiche per cui si produce nel suo spirito il processo di redenzione. Ciò spiega come i maestri buddhisti abbiano con grande minuzia discusso sulle regole da seguire nella costruzione del mandala. Essi cominciano con il determinare per esempio la qualità della cordicella che conviene adoperare per segnare il tracciato delle singole parti, della materia di cui deve esser composta, di quanti fili attorcigliati insieme debba risultare, prescrivendo che questi siano cinque e ciascuno di un colore. Questa cordicella intinta nella polvere colorata è indispensabile per determinare le parti del mandala: adagiatala sulla superficie dove il mandala si deve disegnare se ne fissano i capi tenendoli ben tesi; poi con due dita sollevandola e lasciandola improvvisamente cadere quella sparge la polvere di cui è intrisa. Così si ottiene il tracciato fondamentale sul quale si inseriscono i successivi disegni. I trattati ugualmente prescrivono le misure di cotesta cordicella e i riti purificatori dei vari strumenti che serviranno per tutto l'atto rituale. Non c'è particolare che non sia precisato con cura minuziosa, come potrebbe

facilmente verificare chi fosse vago di maggiori notizie, leggendo per esempio l'ampio trattato che Tson k'a pa, un celebre riformatore del Buddhismo tibetano e fondatore della Setta gialla (XIV sec.), scrisse sul Vajrayana.

In linea generale si può dire che il mandala risulta di una cintura esterna e di uno o più cerchi concentrici, i quali racchiudono a loro volta la figura di un quadrato diviso da linee trasversali; queste partono dal centro e toccano i quattro angoli così che la superficie resta sezionata in quattro triangoli: nel centro e in mezzo a ciascun triangolo cinque cerchi contengono figure di divinità o emblemi.

Del simbolismo delle singole parti in appresso faremo parola; ma intanto conviene subito dire che su questo paradigma di linee essenziali si sovrappone uno schema assai più complesso nel quale ciascun elemento ha un significato ed anche un nome particolare.

Per maggior chiarezza sarà opportuno rimandare alla tavola I la quale, pur essendo ridotta all'essenziale, ci mostra la complessità del disegno.

Il mandala dunque è circondato e circoscritto all'esterno da un cerchio nel quale si svolgono volute che si rincorrono: questa è la montagna di fuoco (*me ri*), una barriera fiammeggiante che ne preclude apparentemente l'accesso, ma di fatto, secondo la simbologia della gnosi tantrica, essa indica la conoscenza la quale deve bruciare l'ignoranza squarciando la tenebra dell'errore e condurci alla consapevolezza che andiamo cercando.

Subito dopo è disegnata una cintura di diamante (*rdo rje ra ba*): il diamante è il simbolo della consapevolezza suprema, la *bodhi*, l'illuminazione, la essenza assoluta, la coscienza cosmica la quale una volta conquistata non si perde più, è immodificabile come il diamante. Il Buddha infatti siede sul diamante: *vajrasana* « sedile di diamante » si chiama Bodhgaya, il luogo dove egli conquistò la illuminazione suprema e divenne il Buddha. Ma questo *vajrasana*, il sedile di diamante, non è localizzato in un punto

dello spazio, così come la illuminazione non si avverò una volta sola sotto l'albero di *ficus indica* nella notte famosa quando il Bodhisattva, salendo per gradi alla suprema rivelazione, dopo aver sconfitto Mara, il dio dell'amore e della morte che regna sulla *maya*, divenne il Buddha. Il sedile di diamante è fuori del tempo e dello spazio, è in ogni luogo e in ogni istante quando si compie la revulsione da questo all'altro piano. Oltre al diamante anche il lapislazzuli può essere simbolo dell'altro piano; infatti il terreno dei paradisi in Amitabha o di Amitayus, del dio della luce e della vita infinita, sono di lapislazzuli: terreno uguale, levigato senza diversità alcuna di livello, appunto perchè è fuori della terra e delle sue limitazioni, cioè è l'inveramento di una condizione spirituale in cui non c'è più moto nè turbine di passione, ma solo la lucentezza chiara ed immota della riconquistata coscienza.

Il mandala, dunque, proiezione figurata dalle idee archetipe, riflesso degli schemi dell'universo come si svolgono nella suprema coscienza, non può non essere un terreno di diamante: il diamante della gnosi lo protegge; fuori si agita il mondo dell'inconscio e della natura, dentro non più.

Soprattutto nei mandala dedicati alle divinità terrifiche, viene poi un cerchio nel quale sono rappresentati otto cimiteri. Nella tradizione exoterica sono otto luoghi paurosi situati in varie regioni dell'India, nelle quali gli asceti si recano a meditare: otto, cioè anche essi disposti a croce, come il diagramma del mandala, quattro nei punti principali e quattro nei punti secondari, non nove perchè manca il punto centrale; sono periferici, disposti ai limiti esterni dei bracci del mandala o del loto a otto petali che corrisponde al piano delle essenze spirituali. Il punto centrale manca perchè esotericamente cotesti cimiteri non corrispondono a entità geografiche ma simboleggiano gli otto aspetti della coscienza individuale disintegrata, *vijñana*, la consapevolezza perduta: l'individuo è naufragato nel mondo dell'esperienza sopraf-

fatto dalle sue engrafie carmiche, caduto in balìa dell'inconscio. Cotesti aspetti sono otto perchè cinque vengono messi in rapporto con i cinque sensi, rappresentano cioè le sensazioni, corrispondenti alle impressioni che traverso i sensi il mondo esterno fa giungere fino a noi, poi viene il *manovijñana*, cioè la conoscenza intellettiva, quindi il *vijñana* in sè e per sè, la facoltà pensante dell'individuo, infine l'*alayavijñana*, quella coscienza deposito di cui abbiamo parlato, che raccoglie e conserva le esperienze singole e collettive.

Questi otto *vijñana* sono la causa del *samsara* e ne condizionano lo svolgimento: fino a che essi saranno attivi noi saremo trascinati nel giro delle nascite e delle morti. Essi perciò sono rappresentati secondo uno schema iconografico preciso: ognuno ha la sua montagna, il suo *stupa*, il suo fiume, il suo albero, il suo asceta che vi siede assorto e sicuro. Come si vede cotesta raffigurazione è parallela a quella dei paradisi. Come i cimiteri sono otto, coprono cioè lo spazio, così pure i paradisi infatti sono posti dalla tradizione nei vari punti cardinali, anche se soltanto alcuni di loro hanno prevalso così da fare dimenticare gli altri, o da impedire loro di salire al primo piano.

Anche i paradisi hanno i loro alberi che non saranno più squallidi custodi dei campi di cremazione, ma luccicheranno di gemme e pietre preziose; fiumi e laghi li rallegrano con le acque fresche e profumate; non mancano gli *stupa* perchè questi sono il *dharmakaya*, il « corpo della legge », la verità eterna espressa in una struttura architettonica. Le equivalenze si potrebbero estendere a molti altri particolari. Che cosa vuol dire tutto questo? Che il *vijñana* o *citta*, il principio cosciente, l'attività psichica è bivalente: esso getta le creature nei flutti dell'oceano dell'esistenza ma insieme le solleva in una palingenesi spirituale all'altro piano; le tiene attaccate alla vita e quindi alla morte, perchè chi vive muore, oppure trasporta nelle sfere dove non è più morte perchè al di là del tempo; è bivalente, come la *çakti*, è il triangolo con

la punta verso il basso, cioè la moltiplicazione, la disintegrazione, oppure il triangolo con la punta verso l'alto, è la *kundalini* risvegliata, tendente verso la reintegrazione nell'unità primordiale di Sciva, lo *Caktisman,* « contenente in sè le çakti » come identità indissolubile. Allora quelle ossa che biancheggiano nei cimiteri si leggono in altra maniera: sono il mondo visto e superato, il piano terreno eliminato, visto dall'alto, come morto ed inattivo.

L'iniziato ne è per sempre redento.

Ai cimiteri segue una cintura di foglie di loto per significare la nascita spirituale, secondo il simbolismo sopra accennato. Le foglie del loto si aprono verso l'esterno perchè il piano che esse rappresentano non è concluso, ma quasi si protende verso il neofita che conosca i misteri della gnosi e l'abbia rivissuta nella sua anima; gli dei invece seggono sul loto chiuso, perchè essi non si manifestano che nell'altro piano, del quale rappresentano l'essenza. Essi sono il punto d'arrivo. I petali esterni volti al di fuori sono l'ingresso nella via della palingenesi, ma quel loto centrale, non ancora sbocciato è il ritorno, la sintesi primigenia.

Nel centro di questo primo cerchio è disegnato il mandala vero e proprio che è anche chiamato il palazzo (*vimana,* tib. *zal yas k'an*) cioè il luogo dove sono disposte le imagini degli dei. Le sue proporzioni sono determinate da un'unità di misura che corrisponde di solito ad un ottavo della *brahmarekha*, cioè della linea che taglia il mandala nel centro da nord a sud e che simboleggia l'*axis mundi*, il Sumeru, la colonna vertebrale nell'uomo adeguata al macrocosmo. Come unità di misura, per le figure minori, si adopera la quarta parte di questo segmento.

Nel centro di ciascuno dei quattro lati si apre una porta a forma di T fiancheggiata da cinque bande di cinque colori, che si prolungano lungo i quattro lati, congiungendo porta a porta e costituendo quindi le mura di questa città sacra. Sopra le porte si svolge il *torana*, una specie di arco trionfale sostenuto da due o più pilastri laterali: esso *torana* è costituito di undici tettucci

l'uno sovrapposto a l'altro e che vanno via via raccorciandosi. Sulla cima di cotesto arco si trova un disco sul quale si rappresenta la ruota della legge con 12 raggi; alla destra e sinistra due gazzelle ricordano la predicazione del primo sermone avvenuta appunto nel parco delle gazzelle a Sarnath. Sopra la ruota l'ombrello segno di regalità e ai suoi lati banderuole piantate su vasi.

Le mura che, come ho detto, sono rappresentate da cinque striscie di cinque differenti colori, distinte con nomi diversi: basamento, bordo, trave, collana e mezza collana, — perchè queste due parti vengono decorate con figure di collane pendenti o vomitate dalla bocca di mostri marini (*makara*) — e frangia gemmata; sono sormontate da un balcone decorato con fiori di loto: sopra questo si trovano alberi del paradiso germogliati dal *bum pa bzan po* (*bhadrakalaça*), il vaso che contiene l'acqua dell'immortalità. Non mancano le sette gemme simbolo del monarca universale, il *Cakravartin* e cioè la ruota con otto raggi, l'elefante con sei zanne, il cavallo verde, la ragazza di sedici anni, la gemma da cui emanano sei raggi, il ministro di color rosso che tiene nelle mani un tesoro, il generale di color nero con corazza, scudo e lancia.

La simbologia di questa costruzione è chiara, sia nelle sue origini sia nel suo significato: essa deriva per lunga trafila dallo *zikurrat* assiro-babilonese che era anch'esso un cosmogramma dell'universo e che ugualmente aveva in origine cinque cinture, divenute poi sette per influsso di più elaborate omologie astronomiche. Dallo *zikurrat* deriva, come già si disse, lo schema dei palazzi imperiali dell'Iran.

Per ricordare un esempio celebre, le mura di Ecbatana, descritte da Erodoto (I, 98), avevano anche esse sette colori simboleggianti ciascuno un diverso ciclo planetario. Il Buddhismo si attiene allo schema quinario perchè questo è alla base della dicotomia cosmica e psichica proposta dalla tradizione indiana: naturalmente nel disegno dei mandala le cinque mura sono rappre-

sentate come fasce di una stessa banda, una di fianco all'altra, non una dopo l'altra per un evidente errore di prospettiva. Ad ogni modo la omologia fra la pianta della città imperiale e il disegno del mandala e in secondo luogo gli emblemi stessi che decorano le varie parti di questo non lasciano dubbio che il mandala sia stato concepito come una reggia; ciò avvenne a causa di quelle interferenze fra il mondo sacro e la regalità che troviamo fin dagli albori della civiltà indiana: Çakra, re degli dei, è assiso in cielo in mezzo alla sua corte come un re siede sul proprio trono; il suo paradiso è un grande palazzo immaginato alla maniera di quelli terreni, sebbene la fantasia si sbizzarrisca a celebrarne le ultraterrene magnificenze. Ma nel Buddhismo questa interferenza è ancor più appariscente a causa del sovrapporsi alla figura mistica del Buddha, della mitografia del *cakravartin*, del monarca universale, che gli indiani svilupparono a mano a mano che le vicende della storia li posero a contatto con l'Iran rendendoli familiari con la concezione imperiale di quella nazione. Così la tradizione, assai per tempo formatasi, descrive la sepoltura del Buddha secondo riti seguiti per il *cakravartin*; la cerimonia che si compie nel mandala è soprattutto un *abhisheka*, cioè un'incoronazione, così chiamata appunto perchè presuppone, come la cerimonia dell'incoronazione reale, un battesimo con aspersione di acqua; le imagini del Buddha raffigurate nel mandala hanno paludamenti e tiare regali; i paradisi dei singoli Buddha sono dei *Buddhakshetra,* dei regni di Buddha. Al discepolo che entra nel mandala, appena la cerimonia del battesimo sia compiuta, si impongono segni ed emblemi reali: uno dei battesimi si chiama *mukutabhisheka,* battesimo della tiara, perchè il neofita veniva cinto di corona; egli diventa re perchè è al di sopra di tutto il gioco delle forze cosmiche e psichiche, reintegrato com'è con la origine di tutto. Egli è re di tutto, Tathagata.

Nell'interno di questa città ideale è raffigurato il mandala vero e proprio, la rappresentazione simbolica della gnosi proposta, pro-

tetto da una nuova catena di *vajra* e circoscritto da petali di loti: questo è il posto delle deità essenziali del mandala e dei loro simboli.

Questo che ho brevemente descritto è lo schema del mandala, come appare, soprattutto, giova ripeterlo, nella documentazione tibetana, la più ricca di esempi pittorici di compatti diagrammi mistici. Ma anche in questo caso il Tibet ha seguito scrupolosamente i precetti ed i modelli indiani: basti infatti leggere le sezioni dedicate, nei singoli Tantra, ai mandala per accorgersi come le pitture del Tibet si uniformino con uno scrupolo che non ammette libertà o deviazioni ai modelli iconografici descritti con minuzioso scrupolo nella letteratura esoterica dell'India. Ma sebbene gli esempi sui quali ci siamo soprattutto basati e quelli che in appresso descriveremo siano tutti ispirati dal Buddhismo, ciò non vuol dire che le altre scuole religiose dell'India non conoscano i mandala.

Anche l'Induismo ne fa largo impiego: ma ha più spesso sostituito ai mandala gli *yantra*, diagrammi puramente lineari i quali esprimono lo stesso principio. Salvo alcune eccezioni, alle figure di deità vengono sostituiti i *mantra* corrispondenti, cioè la mistica essenza espressa nella simbologia dei suoni, o complesse combinazioni di triangoli di varia misura, o il fiore di loto sui cui petali sono disposte le sillabe mistiche. E' evidente dunque che lo *yantra* rappresenta il paradigma lineare del mandala, nel suo schema essenziale.

Ciò avvenne anzitutto per causa di una intransigenza e quasi ritrosia a rivelarsi che invase le scuole misteriosofiche scivaite e *çakta* dell'India medievale cui ripugnava mostrare ai non iniziati l'imagine delle deità; vi contribuì pure il fatto che il panteon scivaita e *çakta* non è così ricco come quello buddhistico e non è come quello inquadrato in una teofonia rigorosa. Le *çakti* o potenze, di cui le scuole indù parlano all'infuori della suprema *Çakti*, identificata con Kali o Durga o Parvati capace di innume-

revoli epifanie, restano vaghe e iconograficamente indeterminate, ben diversamente dal Buddhismo dove ciascuna deità era rappresentata in aspetto facilmente individuabile, con simboli certi e ben preciso rapporto con i vari piani spirituali.

Ottimo esempio d'un mandala indù è quello detto *Çricakra,* la ruota di *Çri,* cioè della *çakti* o forza divina, potenza motrice dell'universo in virtù della quale dio si manifesta e si dispiega nelle cose che sono tutte necessaria espressione di lei medesima, perchè senza di lei dio nulla potrebbe: « solo congiunto con te, o Çakti — dice la *Saundaryalahari* — ho la potenza di essere l'assoluto signore, altrimenti Dio non sarebbe neppure capace di muoversi » (strofa 1). Senza entrare nei particolari della costruzione, ci basti osservare che cotesto mandala è costituito da quattro triangoli isosceli con le punte in alto e da altri cinque con la punta in basso, tutti di diverse grandezze che si intersecano; nel centro c'è un punto, il *bindu,* la misteriosa matrice (Tav. 3).

Cotesti triangoli sono inclusi in un primo cerchio sul quale sono disegnati otto petali, per simboleggiare il mistico loto della creazione di cui abbiamo sopra parlato; segue un altro cerchio con sedici petali; poi viene una triplice cintura circolare (*trimekhiaa*) inclusa in un disegno quadrato con quattro aperture ai quattro punti cardinali (*bhupura*), come nel mandala. In questo complesso di triangoli che ne deriva e che stanno a dimostrare il rifrangersi della *Çakti* primigenia in alcuni aspetti fondamentali, i cinque triangoli con la punta verso il basso indicano il quintuplo aspetto della *Çakti,* mentre i quattro triangoli con la punta verso l'alto simboleggiano Sciva. Ma altri autori, per es. Lakshmikara, leggono in maniera rovesciata, cioè come se i cinque triangoli indicatori delle *çakti* abbiano la punta verso l'alto. Ma la diversità è soltanto apparente: dipende cioè dal momento sul quale il miste porta la sua attenzione. La punta dei triangoli delle *çakti* verso il basso è il simbolo della tendenza all'attuazione, quando è verso l'alto indica il momento opposto, cioè il ritorno.

Come si vede manca ogni imagine di divinità: la rappresentazione iconografica è assente, tutto si riduce ad un disegno geometrico complicato per molteplici intersecazioni delle stesse figure. L'unica cosa che del mandala buddhistico resti è solo la cintura esterna con le porte e il fiore di loto. Alla immagine è sostituita soltanto la linea, ma il principio resta il medesimo, si tratta soltanto di una riduzione quintessenziale di una identica idea.

All'infuori della maggiore lineare semplicità lo *yantra* non differisce dal mandala: uguale ne è il significato e l'uso. Come il mandala anche lo *yantra* può essere provvisorio o definitivo, disegnato quello quando necessiti, poi distrutto o cancellato, permanente il secondo: di questa specie sono gli *yantra* incisi su pietra o su bronzo che non di rado si veggono nei templi indù.

Le cerimonie iniziatiche che in esso si compiono si servono anche esse quasi sempre del primitivo simbolo del *mundus,* cioè del vaso, il quale riempito di acqua profumata e pura e di vari ingredienti viene posto nel centro dello *yantra* perchè vi si compia la discesa della deità.

Capitolo III

SIMBOLISMO DEL MANDALA E DELLE SUE PARTI

Conosciamo ora lo schema elementare del mandala: abbiamo per così dire ricostruito la sua ossatura, abbiamo descritto lo schema delle linee che lo determinano, lo dividono in parti, lo sezionano. Ma tutto questo è il diagramma esteriore: dobbiamo ora vedere che cosa si debba disegnare sulla sua superficie, quale sia il significato simbolico delle figure che vi si dovranno disegnare, e soprattutto come il miste dovrà leggere questo groviglio di geroglifici, e come traverso quelle imagini risalire al senso arcano che esse adombrano.

Il mandala, come si vede, è diviso nell'interno in cinque settori, siccome ai quattro lati di un'imagine o di un simbolo centrale si dispongono nei quattro punti cardinali altre quattro imagini o simboli. Bisogna però guardarsi dall'intendere questa partizione nel primitivo senso, quello cosmografico. Qui la disposizione quinaria delle imagini e dei simboli non segna soltanto i quattro punti cardinali rotanti intorno ad un centro che li condiziona così svolgendo intorno a sè la successione spazio-temporale, ma assume un significato psicologico: il mandala è sì il tutto, ma il tutto medesimo in quanto riflesso nell'io; i cinque punti segnati nel mandala sono adeguati ai cinque elementi costitutivi della personalità umana, incentrata intorno al principio cosciente, nucleo dell'individuo, la causa del *samsara* e insieme del ritorno.

Adeguato il macrocosmo al microcosmo questo prevale su

quello nella simbologia esoterica: non già come sostegno fisico, ma come complesso psichico, perchè la revulsione della psiche e non altro si deve infatti compiere. Naturalmente l'interferenza rimane. Là speculazione indiana aveva diviso in gruppi quinari tutto il mondo sensibile; il Sankhya vi aveva costruito sopra lo schema delle sue categorie che restano lo scheletro della dommatica di tutte le scuole: i cinque elementi nello stato sottile o grosso, i cinque colori, i cinque oggetti dei sensi, i cinque sensi.

Poi la divisione quinaria si proietta dal mondo esterno su quello interno.

Secondo il Buddhismo del Veicolo Adamantino la coscienza primigenia simboleggiata in Mahavairocana, o Vajradhara, o Vajrasattva o Akshobhya si irradia nei cinque Buddha: Vairocana « io splendente », Akshobhya « l'incrollabile », Ratnasambhava « la matrice della gemma », Amitabha « la luce infinita », Amoghasiddhi « l'infallibile perfezione ».

Nella stessa guisa Paramaçiva, il Supremo Sciva, cioè la coscienza pura, assume cinque facce di diverso colore dalle quali derivano cinque indirizzi che corrispondono alle cinque « famiglie » delle scuole buddhistiche Sadyojata bianco a ovest, Vamadeva giallo a nord, Aghora nero a sud, Tatpurusha rosso a est, disposti intorno alla faccia centrale, quella di Içana verde. Da coteste facce emanano le rivelazioni iniziatiche, le quali come le « famiglie » del Veicolo di diamante dividono le creature in gruppi, ciascuno dei quali ha le sue proprie irriducibili capacità e quindi è convertibile solo per la via particolare che a lui si conviene. Le opere che si convengono alla rivelazione occidentale e meridionale sono quelle proprie dei *paçu,* cioè del gregge, vale a dire delle creature di inferiore levatura intellettuale e morale; alla rivelazione occidentale soltanto le opere del gregge ed eroiche (*pashu* e *vira*), per eroiche intendendosi le pratiche dello yoga. Alla rivelazione settentrionale corrispondono le opere divine ed eroiche e divine sono quelle che producono il superamento di piano. Alla rivelazione cen-

trale solo le opere divine si adattano. Dove si vede che le scuole scivaite dividono gli uomini in tre gruppi: vengono prima le persone comuni, quelle che vivono a modo del gregge, per le quali si convengono leggi precise e divieti, non avendo esse ancora una coscienza che possa da se medesima regolarsi: sono soprattutto animalità. Vengono poi gli eroi, quelli che tendono ad uscire da quella notte. Ma è una capacità che costa loro fatica: seguono la propria coscienza, si fanno essi le proprie leggi, diverse e contrarie a quelle del gregge. Sono gli uomini soli, quelli che vanno contro corrente, che si pongono in coraggioso contatto con dio, sottraendosi alle uniformità della vita associata. Vengono poi i *divya,* le anime sante, quelli che sono già al di fuori del piano samsarico, pienamente realizzato.

Ma nel Buddhismo l'omologia fra macrocosmo e microcosmo influì su quello schema quinario; i cinque Buddha non restano forme divine remote in cieli lontani, ma scendono in noi medesimi: il cosmo sono io stesso, i Buddha sono in me stesso. Così come in me c'è in una misteriosa presenza la luce cosmica, anche se nascosta dall'errore. Ed ora sono in me questi cinque Buddha, essi sono i cinque costituenti della personalità umana.

Questa, aveva detto il Buddhismo fin dai suoi inizi, è un aggregato dei cinque costituenti: non esiste un'entità metafisica che sempre identica a sè stessa sopravviva alla morte, esiste solo un corpo fatto di cinque elementi e una psiche la quale in ciascuno di noi conserva le predisposizioni singole e collettive del passato e le arricchisce della sua propria esperienza. Io sono *rupa,* forma o materia, che rappresenta il sostegno fisico per così dire della mia individualità, *samskara,* cioè la forma carmica, il mio passato il quale, non essendo io mai stato solo ma vissuto in rapporto con altri, riassume in sè, come dicevo, l'esperienza singola e collettiva che io porto in me dalla nascita e che costituisce il terreno psicologico su cui matura la mia attuale personalità, a sua volta proiettata nel futuro, *vedana* cioè sensazioni, in quanto raccolgo

le percezioni che i sensi mi danno del mondo, *samjña* o discriminazione delle cose, intelligenza discorsiva, *vijñana* o coscienza, il centro della responsabilità morale, la capacità di risolversi alla azione, di dominare il *samskara,* arrestarlo e trasfigurarlo sicchè non diventi più forza proiettiva di una nuova esistenza, ma si spenga, causando così la condizione essenziale per il salto nel piano nirvanico.

Ma nella nostra personalità c'è ancora qualche altra cosa; c'è la vita emotiva dalla quale erompono cinque passioni od oscuramenti fondamentali, cioè *moha,* tenebra mentale, *abhimana,* superbia, *irsha* gelosia, *krodha* irascibilità, *lobha* cupidigia. Avvenuta la disintegrazione dell'identità primordiale si determina l'insorgere della vita affettiva in tutte le sue forme e deviazioni, con una equivalenza dominata dallo schema dei cinque colori, secondo il paradigma seguente:

Buddha	*colore*	componenti della personalità	passioni
Vairocana	bianco	materia	tenebra mentale
Ratnasambhava	giallo	sensazione	superbia
Amitabha	rosso	ideazione	concupiscenza
Amoghavajra	verde	coefficienti carmici	gelosia
Aksobhya	turchino	conoscenza	ira

Insomma nell'uomo c'è luce e tenebra, coscienza e passione, bene e male irreparabilmente congiunti. Con la vita egli accetta il suo destino di lotta; il suo compito è di equilibrare i due mondi, così come la simbologia del mandala li rappresenta, dio e dea abbracciati nell'amplesso, seduti sullo stesso trono. Se l'uno pre-

valesse sull'altro, come il mandala perderebbe la simmetria delle sue parti, la vita psichica dell'uomo ne uscirebbe turbata. Perciò nel Buddhismo non si parla mai di repressione ma di trasfigurazione di quelle passioni: esse pure sono un dato nella nostra psiche. Il tentativo di sopprimerle provocherebbe il loro risorgere più violento ed ostinato. Perciò non si richiede la soppressione, ma la trasfigurazione o meglio la trasferenza, onde la coscienza stessa si trovi arricchita da quell'esperienza: la lotta iniziale è sopita in un'armonia che prepara il ritorno all'unità primigenia, all'equilibrio originario dei due elementi. Ma quelle passioni ed emozioni che costituiscono quasi le onde della vita psichica e si urtano e si accavallano sono la risultante del contatto dell'io e del mondo, la reazione della nostra persona all'ambiente il quale urge da tutte le parti, facendoci giungere la sua voce ed i suoi richiami. L'individuo è coinvolto in una partecipazione attiva alla vita delle cose e reagisce in varie maniere; la psiche viene arricchita e turbata e mossa da un interrotto scambio con il mondo esterno. La duplicità essenziale dell'individuo, coscienza e senso, lucentezza e tenebra, è espressa simbolicamente con il rappresentare ognuno dei cinque Buddha accompagnato da una paredra o *mudra*. Esse sono: Locana, Mamaki, Pandaravasini, Tara e ancora Mamaki, le quali sono anche dette: Rupavajri, Çabdavajri, Gandhavajri, e Sparçavajri, cioè percezione visiva, sonora, olfattiva, gustativa e tattile, ma nella loro forma adamantina (*vajra*), cioè essenziale.

Nel Buddhismo, come nella maggior parte delle scuole scivaite, tutto ciò avviene per emanazione dell'unico principio della coscienza cosmica; ma nelle scuole *çakta,* che danno preminenza alla *maya,* il mondo è sola opera di questa *maya,* la forza attiva di Dio, che, come causa del moltiplicarsi divino, acquista proprio essa la prevalenza. Assunti tutti i caratteri della *prakrti,* la *natura naturans* del sistema *Sankhya,* essa si espande in tutto ciò che è e a fianco a lei Dio, anima assoluta, una o molteplice, imprigionata in quella illusoria individualità che quella crea, resta inerte, colo-

randosi come un cristallo dei riflessi su lui proiettati dalle passioni di cui quella si tinge. Per la qual cosa nell'iconografia buddhistica la *çakti* sarà rappresentata abbracciata al Dio attivo e danzante mentre nelle scuole *çakta* il rapporto si rovescia: inerte il dio ed attiva la *çakti,* anzi alcune volte il dio giace supino come un cadavere e sul corpo danza frenetica la *çakti,* al ritmo dei cui passi i mondi nascono e muoiono.

Tolta questa differenza d'impostazione, trovi tuttavia sempre la stessa unitaria concezione la quale va dal Buddhismo del Veicolo Adamantino alle scuole tantriche dell'Induismo: nell'io nostro si ripete intero il dramma dell'universo e si rinnovano la disintegrazione della coscienza e il suo offuscamento.

La rappresentazione mandalica dell'irradiarsi della coscienza in una quintuplice serie, espressa nel simbolo delle figure delle sette buddhistiche, non ha trovato la medesima fortuna nell'arte religiosa delle altre scuole dell'India; eppure la loro dommatica non si allontana molto da questa medesima premessa. Il confronto con le dottrine delle scuole scivaite, pur mostrando le diversità di posizioni nei particolari, lumeggerà tuttavia la sostanziale identità dei presupposti ideali. Anche nello *Çaivasiddhanta* si distingue, sebbene questa distinzione sia arbitraria, non potendosi ammettere nell'uno nessuna diversità, un aspetto supremo, il Paramaçiva, il quale come il Vajradhara buddhistico è il punto extraspaziale, lo zenith in cui tutto si svolge e che tutto condiziona, dal quale per necessità di comprensione diciamo che si proiettano cinque modi di essere detti *tattva,* categorie:

1) lo *Çivatattva* è la coscienza pura, l'assoluto « Io »;

2) lo *Çaktitattva* è strettamente legato al precedente, come i raggi accompagnano la luce appena sorta; è l'essere che indissolubilmente segue l'Io, concretezza assoluta anteriore alla stessa consapevolezza espressa nella frase: « io sono »;

3) *Sadaçivatattva* è la consapevolezza di questo essere, senza che per questo sorga nessuna scissione di soggetto ed oggetto: « Io

sono » e sono questo, cioè lo stesso io anteriore ad ogni archetipo dell'universo;

4) *Içvaratattva*: il « questo » si determina mentre si accentua l'aspetto conoscitivo; non più « io sono questo » ma « questo sono io », l'accento cioè si porta sull'archetipo;

5) *Sadvidya*: si esprime sempre con la formula « io sono questo », ma l'io e il questo sono in perfetto equilibrio e sebbene identici di essenza, anticipano tuttavia la diversità: ciò che gli indiani indicano con la parola *bhedabheda,* diversità nell'unità. E' una scissione quinaria che si determina nel piano dell'assoluto e che naturalmente non si svolge in una successione temporale ma si attua in una contemporaneità eterna onde solo metaforicamente noi possiamo separare e distinguere questo momento e isolarlo dall'Assoluto Essere, Paramaçiva, in cui tutto è e diviene.

Ma in questa serie quinaria si trova lo stesso paradigma mandalico che i buddhisti esprimono nei loro disegni e che si riflette nelle cinque gnosi di cui i cinque Tathagata sono i simboli:

Akshobhya *dharmadhatujñana,* coincidenza della conoscenza e dell'Essere assoluto, coscienza primordiale identico all'Essere uno;

Vairocana *adarçajñana,* conoscenza nella quale come sullo specchio sono riflessi gli archetipi delle cose;

Ratnasambhava *samatajñana,* conoscenza della fondamentale identità delle cose in quanto tutte sono imagini fuggevoli emanate dal quel fondo;

Amitabha *pratyavekshajñana,* conoscenza in virtù della quale l'essere unico appare come questo o come quello;

Amoghavajra *kriyanusthanajñana,* conoscenza in virtù della quale la potenza si traduce nell'atto e vi si dispiega.

Ma è possibile procedere più oltre nell'analogia: Dio è indistinguibile dalla sua interiore potenza, la *çakti,* la quale assume infiniti aspetti e modi, ma è sempre quella stessa inesausta forza che tutto muove e in virtù della quale Dio crea ed opera e comanda. Questa attività divina presenta cinque aspetti principali

i quali sono *cit-çakti* coscienza, *ananda-çakti* beatitudine, *iccha-sakti* volontà, *jñana-çakti* intelligenza, *kriyaçakti*, attività.

Ciascuno di questi aspetti è collegato a sua volta con uno dei cinque modi di Sciva cui ho sopra accennato; per la qual cosa, senza mai dimenticare che la dualità è fatale effetto della limitazione dei nostri mezzi di espressione che debbono enumerare come distinti momenti indissolubili nell'identità primordiale dell'Essere, abbiamo i seguenti aspetti:

Çiva tattva	*cit-çakti*	*coscienza*
Çakti-tattva	*ananda-çakti*	*beatitudine*
Sadhakhya-tattva	*iccha-çakti*	*volontà*
Içvara-tattva	*jñana-çakti*	*intelligenza*
Sadvidya	*kriya-çakti*	*attività*

Traduciamo adesso questa costruzione ontologica, vuoi nel simbolismo del mandala che esprime, coll'ausilio di schemi visibili, i modi dell'essere divino, vuoi in me stesso, che oltre la mia effimera illusoria individualità sono essenzialmente quella stessa essenza, ed avremo niente altro che un mandala come quello buddhistico: i cinque dei tutti sullo stesso piano, abbracciati ciascuno alle proprie *çakti* mentre idealmente li sovrasta lo zenith onnipresente ed onnipervadente, il Vajradhara in cui essi sono eternamente presenti. La sola diversità che noteremo è la preminenza che nelle scuole scivaite viene data alle *çakti*, sulla quale nel Buddhismo prevale l'aspetto maschile. Ma tolta questa diversità d'accento, in entrambi i casi si trova la stessa costruzione metafisica e lo stesso schema quinario che serve ad esprimerla.

Così l'Uno, la coscienza primordiale si espande e si attua, disintegrando la sua luce nell'opacità della psiche e ivi giace in una rifrangenza incerta che appare come altro da sè. Tuttavia in tale disintegrazione non tutta la coscienza si spegne; essa è notevol-

mente limitata, come imprigionata in una tenebra, attratta e respinta da un oggetto, circoscritta dalla dualità, ma non si è spenta. Dai cinque Buddha emanano gruppi di *Bodhisattva,* cioè di creature essenziate di *bodhi,* di quella lucentezza primordiale alla cui reintegrazione si tende dopo l'esperienza del mondo: essi sono costellazioni luminose raggruppate intorno al proprio Buddha e misericordiosi, soccorrevoli compagni dell'uomo pronti ad accorrere alla sua invocazione. Secondo la tradizione agiografica essi fecero da tempo incalcolabile il voto di conseguire l'illuminazione con il proponimento di aiutare le creature nella lotta contro il dolore e l'illusione perchè evadano dal ciclo sansarico. Così simbolicamente si esprime il valore attivo della coscienza non completamente offuscata e distrutta dalla disintegrazione. Il *logos spermatikòs,* cioè la *bodhi,* è il presupposto necessario di cotesta nostra reintegrazione, perchè se quella non esistesse non avremmo la possibilità di uscire dal caos nel quale siamo immersi. Quella *bodhi,* misteriosamente presente in fondo al nostro essere, è proiettata fuori di noi in imagini simboliche come Bodhisattva, i compassionevoli intermediari che col loro intervento rendono possibile la nostra ascesa.

La persona umana è un coesistere di due opposte tendenze, l'una centrifuga, l'altra centripeta: così come l'una tendenza ci porta fuori di noi, l'altra ci convoglia verso il ritorno, al punto centrale.

Noi dunque stiamo seguendo lo sviluppo della psiche e del cosmo dal centro primordiale, in questa sua espansione e irradiazione infinita; noi cioè procediamo, in questa lettura, dal punto che invisibile sovrasta e determina lo sviluppo quinario del mandala, poi vediamo la pentade dividersi per una nuova scissione a causa dell'insorgere di cinque forze corrispondenti, e quindi assistiamo al manifestarsi della pentade dei Bodhisattva, la cui presenza è una condizione necessaria della nostra possibilità di salvazione. Ma il processo continua.

Siamo adesso arrivati alla periferia dove si aprono quattro porte nei quattro punti cardinali: sono le porte rivolte verso tutto ciò che è fuori della nostra coscienza, l'inconscio incontrollato, mai accessibile traverso nessuna figurazione e rappresentazione, sempre tumultuante intorno in una tenebrosa, indistinta lotta. Di solito queste porte sono custodite da alcuni guardiani di pauroso aspetto.

Queste imagini terrifiche sono perciò chiamate i « custodi delle porte ». Essi vigilano armati e temibili, mostruosi nell'aspetto, soli o accompagnati dalle paredre con le quali danzano frenetiche danze di sangue e di morte.

Chi sono questi demoni che si trovano sul limitare del mandala e non mancano quasi mai neppure nell'ingresso di quei mandala architettonicamente costruiti che sono i templi? Secondo la terminologia usuale essi sono detti i *vighnantaka,* coloro cioè che pongono fine ai *vighna.* I *vighna* sono gli impedimenti. Per « impedimenti » la gnosi tantrica intende le forze che minacciano la purità sacrale del luogo ove si compie il rito ed insieme quelle che, entro di noi oscuramente presenti, ostacolano il nostro cammino verso la luce; sono demoni, ma la loro rappresentazione iconografica non è così precisa e particolareggiata come quelle deità terrifiche. Alcuni soltanto vengono rappresentati secondo uno schema iconografico ben definito: essi restano genericamente i *vighna,* al plurale, una massa confusa ed indistinta, che s'agita turbinando in fondo all'inconscio, pronti ad eromperne alla prima distrazione e ad impossessarsi della psiche e scomporla con la loro agitazione. Sono oscuri, indiscernibili come quella tenebra in cui stanno sommersi: il loro supremo reggitore è Yama, il dio della morte, a cavallo del bufalo e armato della clava che ha per tronco la spina dorsale di uno scheletro gigantesco e per mazza il cranio. La testa è di bufalo, cornuta e dagli occhi fiammeggianti, la bocca stilla sangue.

Come Morte, Yama è *samsara,* è l'eterno ciclo del nascere e del

morire, del piano della vita i cui frutti sono il dolore. Ma secondo una vecchia equazione è anche Kama, l'amore, perchè amore e morte sono congiunti, l'uno alimentando l'altra. Come può la coscienza lottare contro queste forze? Prendendo una forma adeguata: la prima lotta fra luce e tenebra, dice lo Yoga e ripete il Buddhismo, non si combatte nella pienezza della coscienza. La coscienza non potrebbe aver presa sul fluido e misterioso mondo dell'inconscio. Non esiste fra i due una possibilità di incontro; si toccano, si sovrappongono, l'inconscio può straripare nella coscienza e soffocarla, spegnerla, ma la coscienza non ha questo potere di eliminare l'inconscio e disperderlo. Si tratta di una lotta lunga e difficile che non ha sosta, e che la coscienza deve portare nel campo stesso del suo nemico; ciò è possibile solo in una maniera: assumendo cioè un aspetto pugnace e terribile adeguato alle potenze che si debbono combattere.

Così accade che ognuna delle deità del piano superiore proietti da se medesima un *krodha,* cioè un'emanazione terrifica, « irosa », la quale simboleggiata in quelle figure mostruose, rappresenta l'ingresso violento di forze coscienti nella tenebra dell'inconscio per tagliare alla radice il rivale o dissolverlo e convogliarlo, piegato e docile, verso il regno della luce.

Tale è il significato delle terribili deità poste a guardia del mandala per respingere il confuso brulicame del mondo misterioso da cui prorompono le insidie dell'imprevisto e alla fine dominarlo.

Perciò cotesti guardiani non hanno soltanto un valore per così dire difensivo, ma uno scopo offensivo; essi stanno sul limitare della coscienza per entrare nell'altro regno e insediarvisi, dopo aver assunto, come dicevo, una forma che li adegui alle forze di cui debbono aver ragione.

Naturalmente non è detto che sul mandala siano sempre rappresentate imagini di divinità. In molti mandala non si vedono figure di dei, ma simboli o lettere: il significato è il medesimo,

perchè come dice lo *Yamala* (citato dalla *Çakty anandatarangini* p. 55): duplice è l'aspetto della divinità, sottile, rappresentato dal mantra, e grossolano, rappresentato dall'imagine.

La sillaba è, giova ricordarlo, la secreta assenza o il « seme » della divinità. Essa è così intimamente legata a questa che basta su di lei concentrarsi perchè l'imagine sia evocata: nessuna evocazione si compie se questa sillaba mistica non è stata a lungo meditata e visualizzata. Ciò avviene perchè nella simbologia gnostica dell'India e non dell'India soltanto, l'evoluzione cosmica e il suo riassorbimento sono riprodotti nella primordiale matrice in uno schema alfabetico preciso e sottile il quale rispecchia nelle sue combinazioni l'orditura del divenire universale e ne fissa per così dire i vari momenti.

Questo spiega come il mantra abbia tanta importanza nella liturgia indiana. Quei « semi » che apparentemente non hanno senso, racchiudono nel simbolo del suono la correlazione dei diversi piani e riflettono il gioco delle forze cosmiche. Chi ne conosce l'intrico acquista un potere arcano; ma a nulla serve ripetere meccanicamente i suoni senza comprensione della loro segreta potenza. Naturalmente il suono non è a sua volta concepibile senza il suo sostegno, il *prana,* l'energia cosmica, quel respiro universo dai molti aspetti e dalle infinite ripercussioni che rappresenta la riposta vita di Dio e delle cose: ogni suono si inserisce in virtù del *prana* nel complesso delle potenze (*çakti*) per causa delle quali l'uno si espande nel mondo e ne riproduce in un paradigma essenziale le eterne e infinite combinazioni. Per meglio chiarire le cose dette sarà opportuno vedere come uno dei tanti sistemi esoterici, per esempio lo Scivaismo del Kashmir, simboleggi con le vocali i vari momenti dell'espansione cosmica.

« La consapevolezza (in virtù della quale la coscienza diventa consapevole di sè e delle cose) non è una ipotesi: essa è l'embrione del supremo suono identico con la essenza stessa della coscienza. Ed essa è consapevole di tutto il fascio delle *çakti,* delle potenze di

dio che determina l'universo, in tutta la sua estensione. Le principali potenze di dio sono tre: suprema (*anuttara*), volontà (*iccha*) ed espansione (*unmesha*); questo triplice aspetto della consapevolezza è simboleggiato dalle tre vocali *a-i-u*. Da questa triade procede il dispiegamento di tutte le potenze. La beatitudine (*ananda*) è il punto di riposo del supremo stato, la capacità creativa (*içana*) il punto di riposo della volontà e l'onda (*urmi*) è il punto di riposo dell'espansione. Questa onda è il principio della potenza dell'atto. Tale triplice aspetto della consapevolezza è rappresentato dalle vocali *â-î-û*. In questa (elencazione) i precedenti tre aspetti della consapevolezza hanno una natura solare in quanto sono sostanziati della parte luminosa, quelli seguenti hanno una natura lunare (o partecipata) siccome vi predomina la serenità sostanziata di riposo. Fino a questo momento non vi è inserzione nell'atto. Quando però nella volontà e nella capacità creativa si inserisce l'azione, per cui si parla di voluto o potuto, allora, in questo momento, nascono due differenziazioni: la semivocale *ra* in virtù della sola luminosità, la semivocale *la* in virtù del punto di riposo per il fatto che *ra* e *la* hanno la natura rispettivamente della luminosità e dello stupore. Il voluto non appare come oggetto esterno manifesto perchè se avesse forma manifesta (obbiettivata), allora sarebbe creazione, e non volontà o potenza; e perciò, per questo suo non essere manifesto come oggetto, *ra* e *la* sono intese solo come semivocali, non (sono) precise come le consonanti. Queste quattro lettere sono poi neutre perchè contengono l'immagine di ambedue (vocali e consonanti); esse sono: *r, r, l, l.*

« Quando avviene l'efflusso della suprema potenza (*anuttara*) e della beatitudine (*ananda*) nella volontà ecc., allora si hanno i simboli delle due vocali *e* ed *o;* poi per un nuovo urto con la beatitudine e con la suprema potenza abbiamo *ai* e *au;* questa è la potenza dell'atto che è simboleggiata da *e, ai, o, au.* Quando la potenza dell'atto termina la sua funzione fino a tanto che tutto ciò che è stato creato rientri nella suprema potenza (*anuttara*),

esso (creato), innanzi che ciò avvenga, resta sotto forma di punto (*bindu*) simboleggiato da *am,* per essere essenzialmente autocoscienza. Lì, nel punto, nasce la emanazione della potenza suprema (*anuttara*) che è simboleggiata da *ah.* Perciò si dice che queste 16 vocali costituiscono il seme della consapevolezza, mentre la matrice è rappresentata dalle consonanti. Dalla suprema potenza nasce la serie delle gutturali, dalla volontà nasce la serie delle palatali, dalla volontà (medesima) nasce ancora la serie delle linguali e delle dentali, dalla espansione la serie delle labiali, vale a dire una cinquina per congiunzione con 5 specie di potenze. Dalla stessa volontà triplice nascono *ya ra la,* dalla espansione la lettera *va,* dalla sola volontà triplice *ça, sha, sa,* dall'efflusso (*visarga*) la lettera *ha,* in congiunzione con la matrice nasce *kṣha.* Questo è l'aspetto di dio detto suprema potenza (*anuttara*) che è rappresentato dal suo essere signore della famiglia delle potenze che esso contiene. Una delle potenze che appartengono a questa famiglia, la potenza di emanazione, è quella dalla quale a cominciare dall'aspetto della beatitudine per finire alla creazione obbiettiva le singole consapevolezze, simboleggiate dalla serie consonantica ecc. determinatesi nella coscienza cosmica non appena avviene in lei il primo tremolìo, si realizzano nell'aspetto obbiettivato delle categorie (*tattva*). E questa emanazione è in tre modi: atomica (*anava*), che è la forma del punto di riposo del pensiero, efficiente (*śakta*), che ha il carattere del risveglio del pensiero coessenziale e *çambhava,* che consiste nel riassorbimento (*pralaya*) del pensiero; perciò l'emanazione è la potenza divina capace di creare tutto. Quando tutta questa consapevolezza resta indistinta allora Dio è uno. Quando poi quella si distingue in un duplice aspetto, in quanto assume forma di seme o di matrice, allora nella consapevolezza stessa appaiono due aspetti, cioè quello del possessore di potenza (*çaktiman*) e quello di potenza (*çakti*) » (*Tantrasara* di Abhinavagupta. Bombay 1918, pp. 12-17).

Per coteste ragioni la presenza effettiva delle imagini sulla

superficie del mandala non è necessaria: invece della loro rappresentazione, basta il simbolo sillabico, la misteriosa matrice della loro forma. Si ricordi che anzi questi mantra sono più reali di quell'imagine, perchè quella è un'apparenza adeguata alla nostra limitazione carmica, è una figura in virtù della quale ciò che non ha forma diventa, con un artificio, a noi accessibile, una veste da noi stessi imaginata, sotto la quale si cela una essenza invisibile, sebbene per così dire immediatamente sensibile nel raccoglimento della meditazione che di quella ci faccia partecipi. In altre parole c'è un rapporto di reciprocità fra l'essere che si rivela e la persona cui si rivela. In virtù di tale reciprocità quest'ultima, in certo senso, foggia essa stessa l'aspetto del primo, adattandolo al suo modo di concepire e alla sua maturità carmica; per la qual cosa appare come « uomo fra uomini, dio fra dei, Brahma con i Brahma » (*Siddhi*) (p. 764-765). Lo stesso Çakyamuni che è nato uomo fra uomini può apparire in diverse guise a esseri diversi (*sKyabs agro bdun bcu pa,* p. 9). Tale è infatti il carattere del corpo fittizio (*nirmanakaya*) del Buddha; oltre ad esso esiste il corpo mistico (*sambhogakaya*) contemplabile solo dai Bodhisattva della decima terra tratti a quel piano dalla propria meditazione: nel coro dei beati giunti alla stessa maturità spirituale, essi in quelle sfere extraspaziali assisteranno alla rivelazione della legge degna della loro particolare elevazione. Cotesto è il risultato della seconda revulsione di piani (*açrayaparavrtti*), in virtù della quale definitivamente si supera ogni forma terrena e si assume un aspetto trascendente. Tanto il primo quanto il secondo aspetto è tuttavia adeguato a creature di diversa purezza ed a queste relativo; ma la suprema essenza, il *dharmakaya,* il piano assoluto, la sostanza di tutte le cose al di là di ogni forma, li trascende entrambi, matrice immota e luminosa.

Questa non è una innovazione del Buddhismo. Tutta l'India ha sempre creduto che a Dio ci si avvicina per gradi: l'assoluto nella sua essenza trascende ogni umano pensiero. *Na iti, na iti* di

lui dicevano le *Upanishad*: « se di lui tu predichi qualche attributo io rispondo che non è così ». Ma la sua epifania si adegua alle creature, dalle forme più grossolane capaci di convertire gli animi rozzi alle più nobili e sottili. Dalla adorazione (*upasana*) degli idoli alla concentrazione nella quale lo spirito si annega in un mare di luce, è un lungo cammino le cui tappe si adattano alla diversa capacità del credente.

« Brahma essenziato di pensiero, individuo, intero, incorporeo, viene imaginato corporeo per vantaggio degli adoranti » (*Çaktyanandatar.* 52) e ancora: « Gli uomini a seconda delle loro diverse inclinazioni veggono il Tutto accessibile traverso la concentrazione (*dhyana*) in maniera diversa » (Ibid. p. 62).

In questo principio è implicito che gli dei, come imagini del nostro principio cosciente, debbano sparire e dileguarsi quando la luminosità della coscienza, pura e senza forma, brilli in noi. Perciò nella liturgia gnostica dell'India si adopera lo specchio; esso serve a ricordare al miste che le imagini innanzi alle quali si compie il rito sono riflessi bruciati dal fuoco della gnosi: non hanno una natura propria, sono creazioni del nostro stato carmico. Quando al principio cosciente del morto, appaiono, durante lo stato di esistenza intermedia fra morte e rinascita, imagini di dei beatifiche o paurose, il maestro gli ricorda che « tutte queste trame luminose compariranno per congiungersi nel tuo cuore. O figlio di nobile famiglia, esse sono artificio del tuo pensiero; esse da nessun altro luogo vengono (che dal tuo pensiero), non aver dunque attaccamento per esse; senza paura, resta in uno stato di inoperosità mentale. Allora quelle imagini e quelle luci si dissolveranno dentro di te e tu diventerai Buddha perfetto.

« In quel momento ti devi ricordare delle istruzioni per provocare questo riconoscimento che il maestro ti diede in vita. Se ne ricorderai il senso e crederai in tali imagini che ti sono apparse dinanzi, sarà come l'incontro della madre e del figlio o il riconoscimento di persone dianzi note, come quando uno ha preso

una buona risoluzione; riconosciute quelle imagini davvero come tue proprie imagini, se crederai in esse, siccome sono la immutabile strada del puro piano assoluto, sorgerà in te uno stato durevole di estasi e l'intelletto dissolvendosi nella sfera dell'assoluto, tu diventerai Buddha perfetto nel piano delle forme intellegibili, dal quale non si torna più indietro.

« O figlio, le apparizioni terrifiche e spaventose che tu vedi sono anch'esse immagini del tuo stesso pensiero; così la luce stessa riconosci come la lucentezza del tuo proprio pensiero. Così riconoscendo uno si consustanzia con i Buddha: non c'è dubbio in questo ed in un solo istante uno diventa Buddha perfetto. Così ricorda! O figlio di nobile famiglia, se da te stesso così non riconoscerai, avrai paura; allora le deità placate si manifesteranno sotto l'aspetto del dio della morte. Così le imagini del tuo stesso pensiero si trasformeranno nel demonio e tu vagherai nel cielo della trasmigrazione. O figlio di nobile famiglia, se non riconoscerai che quelle sono imagini del tuo stesso pensiero, anche se sei stato dotto nelle sacre scritture ed anche se hai osservato i precetti della legge, per un intero evo cosmico non ti consustanzierai con i Buddha. Ma riconoscendo che quelle sono imagini del proprio pensiero uno istantaneamente si consustanzierà con i Buddha. Se uno non riconosce che quelle sono imagini del suo proprio pensiero, appena muore, nello stato dell'esistenza intermedia, in cui si rivela il piano delle idee, quelle gli si manifestano come imagini del dio della morte. La figura del dio della morte è grande come la distesa del cielo; nella sua misura mediana come il Sumeru, nel suo aspetto più piccolo diciotto volte il tuo corpo, esso copre l'universo. Coi denti di sopra morde il labbro; gli occhi suoi (luccicano) come cristallo, i capelli sono attorcigliati sulla punta della testa, enorme è la pancia e sottile la vita; tiene nelle mani la clava e grida a gran voce: « colpisci, ammazza », beve il cervello, strappa le teste dai corpi, estirpa il cuore. In questa maniera egli coprendo con la sua figura l'universo, verrà. O figlio di nobile

famiglia, quando una simile apparizione ti si manifesterà non temere, non spaventarti. Siccome adesso il tuo corpo non è più un corpo materiale, ma un corpo mentale, costituito dalle propensioni del tuo karma, anche se ti uccide e ti fa a pezzi, tu non puoi morire. In realtà non aver paura, perchè la tua stessa figura è vuota e le manifestazioni del dio della morte appaiono nella luminosità del tuo proprio pensiero, ma sono prive di realtà. Il vuoto non può offendere il vuoto; esse sono null'altro che artificio del tuo pensiero; al di fuori di questo nessuna cosa esiste, nè le deità pacifiche, nè le deità terrifiche dalle teste difformi, nè le deità bevitrici di sangue, nè l'arcobaleno in cui ti sembra di dissolverti, nè la terribile figura del dio della morte e nessun terrore. Di questo non c'è dubbio ».

Queste deità che vediamo raffigurate sul mandala in forma beatifica e terrifica, sole o accoppiate, spesso modulate in forma leggermente diversa, sebbene portino lo stesso nome, capaci di mutarsi in nuove ipostasi, varie di colore, rappresentate ora con una, ora con più facce, qualche volta con due, qualche altra con molte mani e che la gnosi ci assicura non esistenti obiettivamente ma proiettate dal nostro pensiero, che cosa significano? E perchè appaiono sotto forme così diverse?

Esse, come abbiamo visto, sono simboli traverso i quali la coscienza fissa per così dire l'inquieto groviglio delle forze che si avvicendano e contrastano nella psiche; solo per mezzo di questi simboli essa può metterle a fuoco, prenderne consapevolezza ed eliminarle nel definitivo processo di lisi senza il quale non vi può essere salvazione. Ciò significa che queste imagini debbono essere lette, non prese come realtà obiettiva, ma come figurazione provvisoria sorta per un reciproco scambio fra coscienza assoluta e coscienza individua, e a questa adeguata. Riconosciutele per quelle che sono, come riflessi dell'Essere, esse si dissolvono per gradi nella primigenia, immota lucentezza. Esse segnano i vari stadi del ritorno, ma per inserirsi efficaci in questo processo che ope-

rerà la palingenesi debbono essere interpretate; il vario colore delle facce, il diverso numero delle mani, gli strumenti impugnati, sono traduzioni in segni visibili di verità che il miste dovrà rivivere nel dramma spirituale che, svolgendosi nel fondo della sua anima, lo rinnova.

Quelle verità, per mezzo di siffatto meccanismo non restano più remote e fredde certezze, teoremi teologici che non investono la vita, ma si trasfigurano in forze psicologiche le quali agiscono dal di dentro e sconvolgono tutta intera la persona del miste, dal profondo. Prendiamo per esempio due imagini, quella di Heruka e quella di Vajrabhairava, che sono le deità più popolari dell'esoterismo buddhistico e vediamo adesso come le scuole iniziatiche le « leggono ».

Heruka è così descritto:

« Nel centro del loto, su sedile solare, sta il Betato Çri-Heruka dal corpo turchino; ha quattro facce: la prima (cioè quella centrale) è nera, quella di sinistra verde, quella posteriore rossa e quella di destra gialla. Ogni faccia ha tre occhi. Le mani sono dodici; sulla fronte porta una ghirlanda di *vajra* a cinque punte. Con la gamba destra protesa schiaccia la testa di Kalabhairava il quale ha quattro braccia: due sono congiunte in atto di dorazione; nella seconda di destra ha il tamburello magico (*damaru*) e nella seconda di sinistra la spada; la gamba sinistra è ripiegata e calpesta il petto di Kali rossa, anche lei con quattro braccia: due sono congiunte in atto di adorazione, delle altre due, quella di destra tiene una scatola cranica (*kapala*) e quella di sinistra il *khatvanga*. (1).

« (Heruka) con le due braccia principali abbraccia Vajravarahi tenendo tuttavia nella destra un *vajra* a cinque punte e nella sinistra la campanella. Le mani delle due braccia sottostanti sono

(1) Strumento adoperato dagli asceti; è una specie di clava nella quale sono infilzate una testa di fresco recisa dal corpo, una seconda in stato di putrefazione ed un teschio.

nell'atteggiamento della minaccia (*tarjanimudra*); con esse egli tiene e distende all'attezza dei suoi occhi una veste fatta con la pelle bianca ed insanguinata di un elefante, e con la sinistra il piede sinistro di quella pelle. Nelle altre mani di destra solleva rispettivamente il tamburello magico, l'accetta, il coltello, il tridente, in quelle di sinistra il *khatvanga*, contrassegnato dal *vajra* (simbolo dell'illuminazione), una scatola cranica piena di sangue (simbolo della suprema beatitudine), il laccio adamantino (*vajrapaça*) e la testa di Brahma con quattro facce. Egli porta il ciuffo ascetico contrassegnato da un doppio *vajra* disposto a croce (*viçvavajra*). Per ogni testa una ghirlanda di *vajra* neri sulla quale sono adattati cinque teschi sopra e cinque sotto; porta una mezza luna un poco inclinata sulla sinistra della faccia. Le facce sono contraffatte e terrifiche per i quattro denti sporgenti nell'atto di sogghignare. Ha nove modi: tre di corpo: è aitante, eroico, brutto; tre di parole: selvaggio, terribile, pauroso; tre di spirito: compassionevole, dignitoso, sereno. Porta alla cintola una fascia fatta con pelle di tigre; appesa al collo una ghirlanda di cinquanta teste umane recise di fresco e tenute insieme da budella umane. E' contrassegnato dai sei sigilli (*mudra*) e cosparso in tutto il corpo di cenere di cadaveri bruciati. L'accoppiamento della « madre » e del « padre » (1) sta a significare la fusione dei due coefficienti della salvazione, cioè da una parte del « mezzo », vale a dire della compassione o dell'elemento attivo, siccome questo « mezzo » o elemento attivo, quando ha raggiunto particolare efficacia, permea le parti più vitali del corpo, e dall'altra parte della « sapienza »; durante l'unione con la « madre », la « luna », cioè il pensiero dell'illuminazione localizzato nella testa, si fonde e permea tutto quanto il corpo; ne deriva « il grande piacere del mezzo » il quale simboleggia la meditazione sul senso dei quattro fondamenti della liberazione che hanno per oggetto l'insostanzialità del tutto

(1) Cioè queste imagini sono accoppiate.

identificata con la mistica sapienza; questo piacere è a sua volta simboleggiato dal *khatvanga* e dal teschio. « Mezzo » sono: questo piacere il cui senso è simboleggiato dal *khatvanga* e dalla scatola cranica e le cinque gnosi simboleggiate da questi due strumenti e dalla campanella e dal vajra e il senso della mistica perfezione (*paramita*) e le formule (*mantra*) rappresentate dalla serie vocalica (*ali*) e dalla consonantica (*kali*); ne è prodotto la purificazione della sete dell'azione ecc., la liberazione dell'oscuramento mentale, l'evocazione di tutti i Buddha, la recisione dei falsi concetti circa le tesi estreme e gli errori delle tre « porte » (cioè corpo, parola e spirito), il perforamento di tutte le infezioni morali e il legamento della conoscenza pura, la sottomissione delle due tesi estreme, quella cioè dell'eternità o dell'esistenza continua del *samsara* e quella dell'annichilamento, cioè della non esistenza (dell'individuo) nel nirvana, in una parola la sottomissione di tutto il mondo fenomenico per mezzo del concetto dell'insostanzialità.

« Quindi la testa di Brahma simboleggia il completo abbandono dell'errore che concerne l'effetto che da queste (realizzazioni) deriva (cioè il non essere mossi all'ascesa dalla speranza della ricompensa); i teschi che formano la collana del dio significano l'incorporarsi della luce che nasce dalla pace conquistata nella soppressione di tutti gli estremi; le dodici mani indicano la purificazione di ogni macchia per quanto riguarda l'interpretazione della duodecupla concatenazione causale. Le facce contraffatte vogliono dire il diniego di tutte le false teorie, il sogghigno che mostra i denti indica il superamento dei quattro Mara (1), il ciuffo ascetico sollevato in alto la concezione del merito ascendente, la ghirlanda di *vajra* la quiescenza nella quintupla gnosi che si verifica quando quel merito sia arrivato al suo massimo sviluppo. Il dio ha tre occhi, perchè con quella sapienza tutto scopre; ha il doppio *vajra*

(1) Su cui v. a pag. 90.

a croce perchè con la sua quadruplice attività compie il bene di tutte le creature; i sei sigilli equivalgono alla perfezione dei metodi (lett. strade) che conducono alle sei mistiche perfezioni. E' provvisto di tutta la magnificenza della serenità spirituale che è conglomerazione dei cinque Buddha e delle quattro Potenze (Çakti).

« In fronte al Beato è la testa di Vajravarahi dal corpo rosso; ha una faccia, due mani e tre occhi; è nuda con i capelli disciolti e porta una cintura ornata di pezzi di teschi. Con la mano sinistra abbraccia il collo del « padre », con la destra nell'atteggiamento della minaccia (*tarjanimudra*) impugna il *vajra* e atterrisce i demoni dei dieci punti dello spazio.

« Per (essere simbolo della) intuizione dell'insostanzialità dell'universo è simile al fuoco che alla fine degli eoni distrugge i mondi: è splendente di fulgore solare, in quanto esprime il possesso della sapienza purissima. E' gaudente nel sangue, stillante di sangue, stretta con i due stinchi alle cosce del « padre », consustanziata con la grande compassione, siccome compie il bene delle creature anche restando in quella somma beatitudine che consiste nella suprema visione; si fregia di cinque sigilli (cioè quelli sopradetti) meno la cenere; porta una ghirlanda di cinquanta teschi ed ha sulla fronte un diadema di cinque teschi ».

Ed ora ecco la descrizione di Vajrabhairava:

« Mahavajrabhairava deve avere il corpo turchino-scuro, nove facce, trentaquattro braccia, sedici piedi: le gambe di sinistra sono distese, quelle di destra ripiegate. Esso è capace di inghiottire il trimundio; fragorosamente sghignazza, ha la lingua arrotolata, digrigna i denti e le ciglia sono corrugate. Gli occhi e le ciglia fiammeggiano come il fuoco cosmico al tempo della distruzione dell'universo; i capelli sono di color giallo ed eretti. Minaccia gli dei delle sfere materiali ed immateriali, ed atterrisce anche le deità terrifiche; egli grida *p'ain* con voce simile al rombo del tuono; divora sangue, carne, midolla e grasso umano, si incorona di cinque terrifici teschi mentre è ornato di una ghirlanda fatta con

quindici teste recise di fresco; il suo cordone sacrificale è fatto con un serpente nero; i suoi ornamenti alle orecchie ecc., sono fatti con ossa umane; grosso è il ventre e nudo il corpo, in erezione il membro; ciglia, palpebre, barba e peli del corpo fiammeggiano come il fuoco cosmico alla fine degli evi. La faccia centrale è di bufalo; esprime ira profonda ed è cornuta. Sopra ad essa, fra le due corna, spunta una faccia gialla.

« Il ciuffo ascetico, sollevato in alto, significa che esso è consustanziale con le cinque mistiche gnosi; ha aspetto terrifico perchè allontana le forze avverse (Mara). I sedici piedi sono simbolo delle sedici specie di insostanzialità; la sua nudità è intesa ad esprimere che tutte le cose sono prive di nascita; il membro eretto vuol dire che esso è consustanziale con la suprema beatitudine; le trentaquattro braccia sono simbolo dei trentaquattro coefficienti della illuminazione; il coltello, perchè uccide l'ignoranza, l'accetta perchè analizza il falso immaginare relativo al soggetto ed all'oggetto; il pestello per significare la concentrazione della consapevolezza; il rasoio perchè recide il peccato; il pungolo per indicare la sottomissione del corpo e della parola; la scure perchè recide l'errore della mente; la lancia perchè annienta le false teorie; la freccia perchè trapassa il falso immaginare; l'uncino perchè trascina (alla salvazione); la clava perchè abbatte il velame che deriva dal karma; il *khatvanga* perchè la sua natura è consustanziale con il pensiero dell'illuminazione; il disco perchè mette in moto la ruota della legge; il *vajra* perchè è consustanziale con la quinta gnosi; il martello perchè schianta l'avarizia; la spada perchè largisce i vari poteri magici come quelli della spada ecc.; il tamburello perchè con la suprema beatitudine che esso simboleggia ammonisce tutti i Tathagata; il teschio pieno di sangue perchè stimola all'osservanza del voto; la testa di Brahma perchè, nella sua compassione, compie il bene delle creature; lo scudo perchè trionfa su tutte (le opere) di Mara; il piede perchè largisce al meditante lo stesso rango dei Buddha; il laccio perchè si impossessa (lett.

lega) della somma sapienza; l'arco perchè trionfa sul trimundio; le budella perchè fa capire l'insostanzialità delle cose; la campanella per indicare la consustanzialità con la suprema gnosi; la mano perchè è capace di tutto operare; lo straccio raccolto nei cimiteri perchè distrugge il velo dell'ignoranza, la quale non ci fa riconoscere che tutte le cose sono prive di essenza propria; l'uomo infilzato su un palo perchè entra ben addentro nel concetto che tutte le cose sono prive di sostanza: il fornello (di forma triangolare) simboleggia la luce germinale (*'od gsal*); la testa recisa di fresco perchè è pieno di quell'ambrosia che è la compassione; la mano atteggiata nel segno della minaccia perchè atterrisce i demoni; la lancia a tre punte simboleggia il concetto che spirito, parola e corpo hanno una sola essenza; un pezzo di stoffa sventolante perchè tutte le cose sono come *maya*; gli esseri che calpesta stanno a simboleggiare i mistici poteri che ne derivano».

Questi caratteri del Veicolo Adamantino che siamo venuti chiarendo contribuiscono a spiegare la inesausta dovizia dell'olimpo buddhistico. Quando i maestri si profondavano nella loro meditazione, dal fondo della loro psiche quelle verità su cui si concentravano emergevano spesso in aspetto e forme diverse da quelle già note. Nel momento in cui si preparava all'evocazione, il meditante partiva dalla certezza che certe verità sarebbero apparse in certe forme: il numero e l'aspetto erano fissati da una lunga consuetudine di esperienze anteriori. Il numero non poteva essere violato: esso era ben preciso negli schemi mandalici che del resto quasi sempre pittoricamente riproducono i paradigmi della dommatica. Quel numero non si sarebbe potuto alterare senza scardinare dalle fondamenta tutta la costruzione teologica del Buddhismo. Ma quando si dovevano visualizzare quelle forze, rappresentandole in forma di deità, il meditante non poteva sottrarsi a misteriosi impulsi del suo inconscio; durante quel raccoglimento, dal fondo della sua psiche, ricordi momentaneamente sopiti, tracce inconsapevoli lasciate da incontri non avvertiti, divagazioni im-

provvise, istinti ricacciati potevano prorompere e configurarsi in quelle imagini. Ciò di fatti accadde e spiega la grande quantità di metodi di realizzazione delle particolari verità in cui i diversi Tantra si incentravano: non c'è quasi grande maestro che non abbia composto dei *sadhana*, non abbia cioè posto per iscritto le visioni apparse al suo spirito nel momento della concentrazione: per il fatto stesso che quelle gli erano apparse, che si erano quindi materializzate, egli giustamente le considerava reali. Avevano preso forma; non tumultuavano più oscure nel fondo dell'inconscio ma erano salite alla luce, una nuova possibilità di incorporamento dell'inconscio si era configurata e bisognava registrarla attentamente, perchè in altri esse si potevano ripetere.

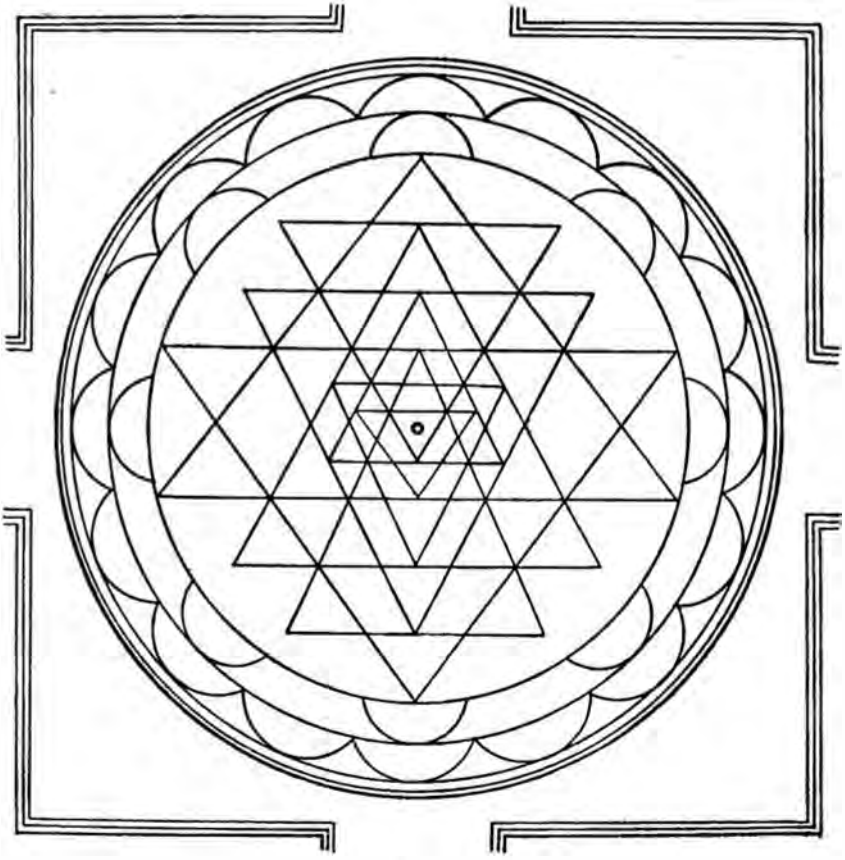
Quel che è avvenuto nel Buddhismo si ripete anche nelle scuole indù, le quali hanno sempre inteso le imagini come un simbolo che solo gli iniziati sanno leggere.

La Çakti, per fare un esempio, viene raffigurata con quattro braccia: nel braccio inferiore di sinistra porta un arco con una corda di api, nel braccio inferiore di destra cinque frecce di diversi fiori, nel braccio superiore di sinistra il laccio rosso, in quella superiore di destra l'uncino. Questi simboli possono essere intesi in tre maniere diverse: grossolano, sottile, estremamente sottile. Nel primo caso si veggono quali appaiono agli occhi, senza nulla intendere del loro più riposto senso; nel secondo traducono in termini visivi il *mantra*: l'arco corrisponde alla sillaba *tham,* il laccio alla sillaba *hum* e così via; nel terzo caso l'arco è la mente, le cinque frecce sono i cinque elementi sottili, cioè la materia nella sua quintupla forma quintessenziale, il laccio sono le passioni, l'uncino l'ira.

Ma se il mandala è una guida della salvazione, in quanto suscita la consapevolezza liberatrice, ne viene di conseguenza che esso debba assumere infiniti aspetti. Il Buddhismo ha fin dallo inizio riconosciuto la immensa varietà spirituale od intellettuale delle creature, in virtù della quale il vero per essere operoso e

giungere efficace nei cuori si deve rifrangere in mille guise: una verità assoluta, dommatica, inalterabile resterebbe vana. Il Buddha si comporta nei riguardi delle creature come un medico verso i suoi malati: il medico sa che la malattia, in sè presa, è un'astrazione; esistono solo nel quadro di quella malattia dei malati. Così nel mondo della *maya* esistono persone l'una diversa dall'altra, per engrafie carmiche e per le conseguenti propensioni; la verità che per la prima è salvezza, per la seconda è perdizione, come la formula degli incantatori di serpenti, male adoperata, uccide chi se ne serva. Quindi il Buddha, che è appunto chiamato il medico eccelso, sa dosare la verità, adattandola convenientemente ai propri ascoltatori e seguaci: la virtù che di lui i teologi più celebrano è la destrezza nel saper adoperare il mezzo appropriato (*upayakauçalyata*). Così in tutta la tradizione gnostica indiana grande importanza viene data al *guru*, al maestro, a colui cioè che deve produrre la revulsione dell'adepto. La scienza per se stessa non serve a nulla se non è sapientemente adoperata traverso un rapporto diretto fra precettore e discepolo: occorre che tra essi si stabilisca una sintonia spirituale, non una fredda relazione intellettuale fra maestro e scolaro ma una corrente di vita, non generica trasmissione di idee e di concetti vaghi ma intimo contatto vitale, come linfa che rinnovi lo spirito del neofita: è il rapporto che i mistici definiscono come quello che passa fra la vacca ed il vitello.

Il *guru* trae sapientemente a luce per gradi quello che era nascosto in fondo a noi e noi vediamo a poco a poco rischiararci l'orizzonte intorno. Così siamo tutti presi da questa opera di chiarificazione, che illuminando noi, nel medesimo tempo dà forma alle proiezioni del nostro spirito corrispondenti a quella maturazione onde la verità, di volta in volta, s'apre a noi, in questo e quello aspetto sempre più alto e completo, a seconda della nostra intensità interiore. La nostra non è una ricettività



inerte, ma una concomitanza creatrice per cui la verità pur illuminandoci è quasi figlia nostra.

Questa complicata rivalutazione dell'individuo, questo commisurare la verità alle capacità di lui, la corrispondenza fra l'epifania di dio e la intensità spirituale dell'uomo ha portato, starei per dire per necessità didattica, ad una divisione scolastica dei tipi fondamentali di creature: a seconda che noi apparteniamo all'uno o all'altro tipo, un modo di insegnamento piuttosto che un altro sarà da raccomandare, sebbene il *guru* entro questi limiti possa muoversi a suo piacimento, di volta in volta piegandosi nella sua perspicacia alle qualità preminenti nella immancabile polivalenza spirituale del neofita.

Su cotesto principio delle diversità delle creature e quindi dei simboli che sembrano i più adeguati per condurle sulla strada della salvazione, si basa la quadruplice divisione delle scritture esoteriche, note sotto il nome di Tantra. Esse sono l'espressione di un atteggiamento dello spirito il quale ha trovato la sua più completa formulazione nella gnosi. La gnosi, assumendo molti aspetti e diffondendosi per molti paesi, traduce in simboli analoghi la medesima ansia spirituale, afferma spesso quasi con le stesse parole la identità della natura umana e divina, presuppone un battesimo iniziatico ed una conoscenza liberatrice e riabilita le più antiche intuizioni religiose interpretandole tuttavia in forme nuove come allegorie del dramma interiore traverso il quale si compie la palingenesi. La gnosi fiorisce sullo stesso scorcio di tempo da un capo all'altro del mondo antico: Pao p'u tze in Cina ne elaborò il lato alchemico immaginando, secondo la tradizione taoista, una immortalità corporale dell'adepto, i Tantra sono tutti intenti a insegnare le strade per districare la luce divina che misteriosamente presente brilla dentro di noi avviluppata dalla rete insidiosa delle costruzioni della psiche, Mani, Valentino, Bardesanes, l'autore della *Pistis Sophia* sono mossi dalle medesime aspi-

razioni e rappresentano ponti di ideale congiunzione fra l'esoterismo orientale e la gnosi ellenistica.

I Tantra nei quali si esprime la gnosi indiana furono in gran parte scritti e fatti circolare nei paesi di confine dell'India dove, lungo le strade carovaniere, più facili erano gli incontri e lo scambio delle idee, e vennero divisi come dicevo in quattro gruppi chiamati rispettivamente: *Kriya, Carya, Yoga, Anuttara.* Cotesti gruppi riconoscono come insopprimibile la diversità degli uomini e definiscono pertanto alcune categorie psicologiche; in base a queste essi prescrivono partitamente per ciascuno una liturgia particolare e rivelano la verità sotto una forma che a lui più si addice, con lo scopo non solo di trarlo a salvamento, ma anche di conferirgli alcuni poteri magici.

Tutti gli esseri umani e anche divini sono presi in considerazione da questa spartizione: anche gli dei distribuiti nei vari paradisi, secondo il Buddhismo, nascono e muoiono. La condizione divina non è una sfera conclusa ma un piano col quale, nel processo meditativo, il miste può consustanziarsi sollevandosi spiritualmente a quella altezza e partecipando alla sua gloria in una presenza atemporale. In quei paradisi si trovano dei e dee che i Tantra descrivono minutamente e che l'iniziato saprà opportunamente intendere al lume della gnosi, riconoscendoli come allegorie e simboli provvisori, incorporamenti passeggeri dell'Essere senza forma, così apparso per rivelarsi e produrre nel neofita lo scuotimento che in lui determini la revulsione dal piano mayico a quello nirvanico. Cotesti dei, intorno al cui simbolo si incentrano i vari gruppi di Tantra, sono imaginati in vario rapporto fra di loro. Il mondo è materiato di passione ed anche gli dei che si trovano nella più bassa delle tre sfere della esistenza, il *Kamaloka*, non possono sottrarvisi; questa passione si manifesta in alcune maniere particolari, col sorriso, con lo sguardo, con la stretta di mano, con l'accoppiamento: quattro modi di esprimere la pas-

sione che corrispondono alle quattro classi di dei definite già dall'antica dommatica.

Quanto agli uomini è notorio che alcuni sono proclivi all'uso degli atti liturgici, come un mezzo per superare le macchie del peccato, purchè, s'intende, il rito sia rettamente concepito come il simbolo di una interiore purificazione.

Per gente cosiffatta, che i maestri buddhisti identificano con i brahmani, la classe sacerdotale ligia alla lettera e assai spesso ignara o poco ansiosa dello spirito che dovrebbe animare le cerimonie, una classe speciale di Tantra si addice, quella dei *Kriyatantra*, specialmente intenti alle complicazioni liturgiche. Si cura il male con i suoi stessi principi, cercando via via di aprire gli occhi dello officiante e di mostrargli quale complesso strumento di revulsione psicologica egli abbia a sua disposizione, purchè ne sappia intendere il senso.

I *Caryatantra* sono appropriati per i *rje rigs*, gli uomini d'affari, nei quali il rispetto per il cerimoniale si accoppia ad una interiore capacità meditativa; essi si rivolgono a persone nelle quali albeggi un'ansia interiore e si conformino i presupposti intellettuali e spirituali per il ritorno. Gli *Yogatantra* si rivolgono ai *rgyal rigs*, i nobili, i potenti, che non riescono a rinunciare ai beni della terra; alla loro meditazione si offre il mandala con il ricco dispiegamento di dei e dee e accoliti, i quali si dispongono in questo schema figurato come il seguito di un re nel proprio palazzo. Anche a costoro bisogna cominciare a parlare un linguaggio che essi siano capaci di intendere se non si vuole per sempre allontanarli: che cosa servirebbero la rinuncia e il sacrificio a essi che amano le gioie del vivere, ma sono inizialmente ignari che la vera beatitudine è un superamento di ciò che essi maggiormente desiderano?

Gli *Anuttaratantra*, quelli delle classi superiori, sono riservati per le creature che maggiormente peccano, non distinguono bene e male, conducono vita impura; sulla colpa stessa di cui sono macchiati si costruisce lentamente l'opera della redenzione.

Un'altra divisione è ancora possibile, fondata su certe predisposizioni che prevalgono negli individui. In alcuni predomina il turbamento mentale; sono lenti e torpidi, l'intelligenza non è luminosa. Per essi si addicono i *Kriyatantra.* In altri questa tenebra è scarsa, ma vivace l'intelligenza e allora ad essi si convengono i *Caryatantra.* Per coloro nei quali passione e irascibilità sono in grado mediano e inferiore sono appropriati gli *Yogatantra*; quando questi tre difetti siano presenti in grado supremo bisogna ricorrere agli *Anuttaratantra.*

Da ciò deriva che essendo il processo liturgico adeguato ai singoli adepti, anche i mandala sono infiniti. In alcuni Tantra della classe *Yogatantra* essi si contano a centinaia.

Naturalmente la divisione fondamentale dei mandala è basata anche essa sulla divisione delle creature a cui abbiamo accennato.

Il primo tipo di classificazione era evidentemente offerto dalla divisione delle creature in cinque mistiche famiglie (*kula, rigs*), nelle quali si compie una differenziazione della realtà già potenziale nell'assoluto e che nel piano mistico è rappresentata dalla pentade suprema. Si ottiene così una quintupla tipologia, cioè una famiglia dei Tathagata (Vairocana), una del *Vajra* o diamante (Akshobhya), una della gemma (Ratnasambhava), una del loto (Amitabha) ed una dell'attività operante (Amoghasiddhi). Il neofita deve anzitutto determinare con l'aiuto del maestro la particolare famiglia cui egli appartiene, per poi scegliere il mandala che a quella corrisponda. Di solito ciascuna famiglia ha il suo mandala particolare; ma alcune scuole ammettevano anche che fosse possibile rappresentare simbolicamente tutte queste cinque famiglie in un mandala sintetico, nel quale quelle fossero incluse e conglobate.

Altre volte la scelta del mandala era determinata dal piano mistico col quale il devoto si fosse voluto mettere in sintonia, con uno cioè dei tre o quattro aspetti essenziali della realtà, al di là

del suo apparire fenomenico: quello fisico (*kaya, sku*), quello verbale (*vac, gsuns*), quello mentale (*manas, t'ugs*), ai quali molte scuole aggiungono quello dell'atto (*karma, p'rin las*).

Oppure, questa scelta del mandala può essere ispirata dalle qualità intrinseche delle persone che da esso dovrebbero essere guidate, appena sappiano leggerne il mistico senso, alla rivelazione del supremo vero così simbolicamente raffigurato nei suoi diagrammi e nelle sue figure. Ci sono delle persone che non riescono a comprendere il senso di una dottrina se uno non la spieghi loro partitamente in tutti i suoi particolari, in maniera diffusa; c'è invece chi comprende a volo una cosa e basta spiegargliela per sommi capi, perchè subito egli ne afferri tutto il significato; c'è infine una terza categoria di uomini che sta in mezzo a queste due, nè talmente pronti da capire anche per lievi cenni, nè così lenti che occorra spiegar loro tutto nei più minuti particolari. Questa distinzione dei possibili discepoli, o per meglio dire delle persone che il maestro può guidare alla retta comprensione del vero, si trova già nella dommatica. Per la prima categoria di persone c'è il mandala diffuso, per la terza il mandala abbreviato o succinto, per la categoria mediana c'è il mandala intermedio.

Poi bisogna tener conto del fatto che in alcuni uomini talmente predominano alcune inclinazioni che, come dicevo sopra, non si può pensare ad estirparle d'un tratto; piuttosto, come si dice adesso in psicoanalisi, bisogna trasferirle ad altro piano, devolverle ad attività diverse.

In alcune persone è viva la passione (*adod c'ags, raga*), in altre invece l'iracondia (*krodha, k'ro ba*), in altre la confusione mentale (*moha, gti mug*), in altre l'avarizia (*matsarya; ser sna*). Un mandala particolare verrà indicato per ciascuno di questi quattro tipi di persone, a seconda delle propensioni morali che nel discepolo sembrano predominare. Non viene neppure trascurata la devozione particolare che alcuni possono avere per certe divinità: poco

importa che queste non siano del pantheon buddhistico, nè abbiano perciò lo stesso valore soteriologico. I Tantra non si fanno scrupolo di accettare anche le divinità dei profani (*ajig rten pa*), siano esse gli otto Mahadeva, Visnù, Rudra, o persino i pianeti e le costellazioni. L'interessante è che ci sia una fede: questo è il sentimento su cui bisogna lavorare e la cui presenza nell'animo dei neofiti è presupposto necessario ed indispensabile perchè essi ascendano lentamente e per gradi alla suprema salvezza. Quelle saranno forme inferiori di esperienza religiosa, ma dimostrano tuttavia una sensibilità spirituale che attende solo di essere educata e raffinata. Insomma sono il primo gradino di una lunga scala, il momento iniziale di una progressiva purificazione e sublimazione. Quindi non farà meraviglia se nel disegnare i mandala, si tien conto anche della interiore capacità di certe persone ad essere condotte sulla buona via della loro stessa devozione per particolari manifestazioni divine, anche se queste non sembrano a prima vista ortodosse. E' un principio così tenace e vitale nel Buddhismo che nello Shingon giapponese si è tentato di inserire nei mandala persino simboli cristiani: ogni forma che sorge nell'anima, ogni legame che per misteriose vie ci congiunge alla vita universa e ci unisce magari inconsapevolmente alla più antica esperienza dell'uomo, le voci che ci giungono dagli abissi del profondo, tutto viene accolto con sollecitudine quasi affettuosa. Il Buddhismo non vuole che questa vita dell'anima vada dispersa. Non importa se queste imagini e visioni e paure e aspettazioni non siano del tutto appropriate alla propria visione; sono un'eredità che l'uomo porta con sè fin dalla nascita, hanno una positiva reale esistenza come le cose che vediamo e sentiamo, sono un elemento insopprimibile della nostra persona: se volessimo ricacciarle nel fondo dell'anima con l'impero della ragione ne uscirebbero quando meno ce l'aspettiamo improvvise e disgregatrici. Meglio dunque prenderne possesso fin dal principio e poi per gradi trasfi-

gurarle, così come dalla cintura esterna del mandala si passa successivamente al punto centrale, all'equilibrio primordiale ricostituito dopo la esperienza della vita.

Tutto ciò ad ogni modo richiede che il maestro sia bene accorto prima di impartire un insegnamento al discepolo: sarà suo compito studiarne il carattere, accertarsi che la via scelta gli torni giovevole e non nociva. Classico è l'esempio di Marpa, il maestro del celebre poeta e mistico tibetano Milaraspa. Questi chiedeva con insistenza di essere introdotto nei misteri dell'esoterismo buddhistico e si era recato dal maestro per disperazione, l'animo torbido di passione e d'odio. Dopo la morte del padre aveva veduto i parenti arrovellarsi contro di lui: lo avevano ridotto alla miseria, s'erano appropriati di tutto, avevano fatto morire di fame la madre, costretto lui a vagare elemosinando. Una sete di vendetta l'aveva tormentato per molti anni, poi s'era messo a studiare magia nera e aveva con sortilegi provocato la morte dei suoi nemici, senza tuttavia trovare la pace dello spirito. Venne da Marpa in cerca di una serenità che finalmente lo rendesse indifferente alle delusioni e al dolore della vita, nella certezza che tutto è effimero ed inconsistente. Voleva spegnere il fuoco che dentro lo bruciava; il suo animo era indomito e la passione sempre pronta a scoppiare violenta. Marpa capisce il male del discepolo: lo accoglie nella propria scuola, ma lo mette a dure prove per piegarne l'animo ribelle, lo umilia, lo percuote, gli ordina di costruire una casa a nove piani e per tre volte glie la fa abbattere. Ma a poco a poco, sotto quella severa disciplina Milaraspa si piega: la passione si placa e il suo cuore si apre alla serena beatitudine dell'estasi. Egli è ormai per sempre placato, non più servo della sua psiche, ma di questa padrone.

Ma come può il maestro essere sicuro di aver indovinato il carattere del discepolo? Non dispone di qualche mezzo per verificare se la sua diagnosi è giusta, se il discepolo che viene da lui può vera-

mente essere guarito seguendo la via da lui suggerita? O, per esprimersi secondo la terminologia tantrica, appartiene egli veramente a quella particolare « famiglia » onde il processo psicologico che a quella corrisponde possa a lui con sicurezza applicarsi? Come si può verificare che la sua « famiglia » sia proprio quella e che il maestro non si è sbagliato? In generale il metodo è duplice, il lancio del fiore e il sogno: ne parleremo fra breve.

Capitolo IV

LA LITURGIA DEL MANDALA

La liturgia che accompagna la costruzione e il disegno del mandala è molto complessa. Anzitutto essa presuppone di regola la presenza di un maestro che compie la cerimonia e di uno o più discepoli che abbiano chiesto di essere iniziati ai misteri rivelati in forma simbolica da quei mandala. L'accesso al mandala è infatti il compimento del lungo e paziente tirocinio, la prova della maturità spirituale che il maestro ha riconosciuto nei neofiti. La preparazione scolastica e dottrinale ha eliminato a poco a poco la ignoranza che offusca l'intelletto, quegli errori e quelle incertezze che sono proprie dell'esperienza terrena. Si richiede ora il battesimo per cancellare le macchie congenite, quelle che fatalmente accompagnano la nostra limitazione umana: un sacramento che ci aiuti a inverare in noi la revulsione da questo all'altro piano e faciliti, con un dramma psicologico che sconvolge la nostra vita interiore, il ritorno e la palingenesi.

La prima cosa da farsi è la purificazione dell'offiziante. Nessuno può intraprendere un rito se non è spiritualmente e anche fisicamente puro: digiuno e bagno sono regolarmente prescritti.

La scelta del luogo e del tempo è soggetto a molta cautela. Bisogna scegliere un giorno propizio e un luogo vicino alla riva del fiume o del mare o a nord di una città, solitario; poi si deve preparare il terreno sul quale si ha intenzione di disegnare il mandala; si toglieranno i sassi, i carboni, ogni avanzo animale che per caso vi sia. Il terreno deve essere piano, levigato, per indicare già in questa sua apparenza l'analogia con il piano trascendente, il

piano adamantino nel quale il mandala viene ad essere trasfigurato appena il rito è compiuto. Poi bisogna eliminare i demoni, cioè Mara e i suoi accoliti. Mara è il dio della morte ma anche il dio dell'amore, il simbolo di tutto ciò che ci rende schiavi della *pravrtti,* della discesa e dell'attaccamento alla vita. Esso è quadruplice: *skandha, kleça, mrtyu* e *devaputramara,* cioè i cinque costituenti la personalità umana di cui sopra si è parlato, le infezioni, vale a dire tutti i pensieri che nascondono la luce del vero, la morte e infine Mara come dio personificato, il simbolo di quelle tre certezze che compagne della vita sono nunzie necessarie della morte.

L'eliminazione di Mara che coincide con la purificazione del luogo si compie con una evocazione della dea terra, *Sai Iha mo,* quella stessa che Çakamuni, dopo la notte di Bodhgaya, nella quale si compì il suo risveglio, invocò a testimonio della conseguita illuminazione; poi quella terra si tocca con il *vajra,* lo strumento indispensabile della liturgia del grande veicolo: così la terra è trasformata in *vajra,* diventa diamante.

Il simbolismo di questo atto rituale è chiaro. Il mandala, come ho detto sopra, è un Bodhgaya ideale, un « piano adamantino », cioè una superficie incorruttibile, la rappresentazione di quel punto istante nel quale si compie la revulsione nell'altro piano, si diventa Buddha: esperienza che non è solo avvenuta una volta tanto in quella notte famosa nello spirito del Tathagata, ma si rinnova in chi, traverso la epifania verbale dell'Assoluto rappresentata dalla « parola del Buddha», realizzi quell'ectasia della coscienza che giace nascosta in fondo a lui, avvolta nei tentacoli della psiche.

Allora appena l'offiziante e la superficie sono stati purificati si passa al disegno vero e proprio del mandala per mezzo di due corde (*t'ig*): la prima, *las t'ig,* è bianca e serve a tracciare il limite esterno del mandala; l'altra è fatta di cinque fili attorcigliati insieme e ciascuno di un differente colore; essa si chiama corda della gnosi (*ye ses t'ig*) perchè servirà a tracciare le figure degli dei che, come si

è detto più volte, si raccolgono sotto cinque gruppi principali, a ciascuno dei quali corrisponde una gnosi particolare.

Le divisioni fondamentali della superficie interna del mandala sono tracciate seguendo le due linee principali, *ts'ans t'ig* (*brahmasutra*), da nord a sud e da est a ovest. Il *brahmasutra,* filo di Brahma, è simbolo del Meru, l'*axis mundi,* il canale mediano che per omologia nel microcosmo umano gli corrisponde; esso si proietta sulla superficie piana del mandala per la equivalenza magica delle due direzioni orizzontale e verticale, è al centro del mandala, segna insieme l'asse e il punto supremo, il *brahmarandhra,* foro di Brahma, sul vertice del cranio nell'individuo e la sommità dell'esistenza nel macrocosmo (*bhutakoti*), oltre la quale è l'altro piano: così pure nel centro del mondo esso è l'asse intorno a cui tutto ruota e si svolge, segna il tempo e traccia lo spazio.

Così preparato il mandala (detto *adhara, brten.* recipiente), bisogna passare all'evocazione degli dei che vi si debbono insediare: i cinque dei fondamentali soli o con la propria paredra e gli accoliti secondo che il particolare ciclo, al quale l'offiziante si ispira, suggerisca; per la qual cosa sui cinque punti fondamentali e nei punti intermedi si depongono altrettanti vasi pieni di sostanze preziose o profumate, adorni di bende, di fiori, di ramoscelli d'albero. In essi si deve compiere, tramite l'offiziante — che sarà opportuno chiamare ora con la parola sanscrita molto espressiva *sadhaka* « colui che realizza » — la discesa (*avahana*) o insediamento dello spirito divino evocato. I vasi possono essere quante sono le deità da rappresentare sulla superficie del mandala.

Senza ancora svelare il mandala al discepolo conviene ora compiere il suo *adhisthana*: questo *adhisthana* è come uno stato di grazia, o di purità che dir si voglia, nel quale il neofita viene a trovarsi quando abbia compiuto la prescritta quintuplice purificazione spirituale:

1) Disinteresse; egli cioè, accingendosi al rito, e quindi desideroso di partecipare ad un piano superiore, non deve essere mosso

da alcun desiderio di ricompensa, non deve cioè avere di mira un guadagno da conseguire su questa terra, quasi premio dell'opera meritoria così compiuta e neppure sperare in paradisiache beatitudini o di essere assunto in quei cori celesti ai quali assurge chi abbia deterso le macchie del peccato. Colui che così facesse offuscherebbe la purità sacrale; uno solo deve essere l'intento dell'offiziante, vale a dire la reintegrazione di sè medesimo come Buddha, la ricostituzione del triplice diamante (*sku gsun t'ugs*).

Fin dai più antichi tempi la speculazione indiana aveva riconosciuto nell'uomo tre aspetti fondamentali: corpo, parola e spirito. Il Buddhismo pur proponendo una nuova e più complessa dicotomia della persona umana (si ricordino le teorie dei 5 *dhatu,* dei 5 *skandha* etc.) (1), non può trascurare questa elementare classificazione. L'uomo risulta di tre piani assolutamente congiunti: uno fisico, uno verbale ed uno spirituale. E' un dato su cui il Veicolo del Diamante torna con particolare compiacenza, con questo di nuovo che il triplice piano di cui l'essere individuo si compone si imagina abbia la sua corrispondenza nel piano trascendente, cioè nel piano adamantino: al corpo, alle parole e allo spirito, manifestazioni effimere e transuenti, soggiace il loro archetipo inalterabile nell'identità del *dharmakaya* dell'assoluto principio. In questa partecipazione al triplice diamante consiste la natura essenziale degli dei e delle persone; solo tale compartecipazione, ridestata dalla consapevolezza, rinnova nella creatura la sua essenza divina. Per la qual cosa, durante le cerimonie, sia di iniziazione, sia di consacrazione degli oggetti sacri, quando cioè si voglia inserire quella essenza nella persona dell'offiziante o nell'oggetto da consacrare, è necessario compiere la trasposizione nell'uno o nell'altro del triplice piano divino.

Quando per esempio il miste si accinge a compiere la complessa liturgia prescritta dal *Guhysamaja* perchè venga suscitata in

(1) G. Tucci: *Buddhismo*, Foligno 1925, p. 72 segg. Id. *Asia Religiosa*, Paternia, Roma, 1946, p. 108 segg.

lui la consapevolezza di questa essenziale natura adamantina egli reciterà la formula: « Om, io sono fatto della essenza adamantina del corpo di tutti i Tathagata, io sono fatto della essenza adamantina della parola di tutti i Tathagata, io sono fatto dell'essenza adamantina dello spirito di tutti i Tathagata ». Mentre questa formula viene pronunciata si compie l'imposizione della triplice sillaba: *om, ah, hum,* rispettivamente sulla testa, sulla gola e sul cuore, toccando cioè con la mano una di coteste tre parti del corpo nel medesimo tempo che si pronuncia la sillaba corrispondente. Le tre sillabe sono i tre semi di diamante, i quali inseriscono nella persona dell'offiziante o nell'oggetto la essenza divina. Si compie in questo momento una trasfigurazione che è il cambiamento di personalità: motivo essenziale di tutta la liturgia indiana che si conforma ad un uso antico secondo il quale, per esempio, avveniva nel momento della morte la trasferenza della personalità del padre nel proprio figlio, trasportando in questo la secreta vitalità di quello, onde il padre nel figlio di nuovo seguitasse a vivere. « Il figlio si avvicina dall'alto e tocca tutti gli organi del padre con i propri.... Allora il padre a lui trasmette i suoi organi... Possa io deporre in te il mio respiro etc. (*Kaushitaki-up.* cap. II p. 15) ».

2) Presa di rifugio nella Trinità, cioè Buddha, Legge e Comunità, i tre maestri nella cui protezione invisibile ma onnipresente egli confida.

3) Formulazione del voto di conseguire la suprema illuminazione, cioè di diventare Buddha, promettendo di percorrere senza esitazione e pentimenti il cammino del Bodhisattva, onde egli non si macchi del peccato di abiura, o della violazione del voto: se così accadesse tutto il merito svanirebbe d'un tratto.

4) Ma quale sarà la via che meglio di ogni altra renda agevole al discepolo rifluire dal torbido mare della psiche verso la pace raccolta della primordiale unità? Richiamiamo alla mente quanto sopra si è detto sulla quintupla divisione delle creature, simboleggiata dalla pentade. Il discepolo condotto bendato di

fronte alla porta orientale del mandala riceverà dal maestro una stecca di legno, una di quelle che in India si adoperano per nettare i denti, oppure un fiore e l'una o l'altro dovrà gettare nel mandala. Il settore ove quelli cadono, presidiato da uno dei cinque Buddha o dei suoi simboli, indicherà la via che a lui si addice.

5) In questa guisa è stata predisposta la superficie nella quale sarà compiuta la cerimonia iniziatica e alla presenza del maestro è stato ammesso, sia pur bendato, il neofita. Ma prima di passare alla seconda parte del rito, al dramma liturgico vero e proprio, all'ingresso nel mandala, cioè simbolicamente all'altro piano, occorre avere avvertimenti e premonizioni che facciano certi del buon successo della cerimonia da compiersi, oppure ne distolgano quando le condizioni, il momento o i rapporti carmici fra il *sadhaka* ed il piano con cui questi desidera porsi in contatto non siano propizi.

Questo rapporto diretto fra il neofita e il piano spirituale cui egli vuol ascendere è fondamentale. In tibetano si chiama *rten abrel* « connessione carmica » e deve essere così intimo come quello che collega il medesimo discepolo al maestro; è un rapporto carmico, l'espressione di quella profonda sintonia che deve mettere in mutua corrispondenza due forze affini. Nel caso che questo *rten abrel* mancasse sarebbe vano ogni tentativo; ogni accordo o contatto tornerebbe inutile fra i due piani, i quali resterebbero fatalmente estranei l'uno all'altro ed esclusi. Perciò appunto l'accertamento del *rten abrel* è un momento fondamentale dell'atto liturgico.

Per cotesti avvertimenti il *sadhaka* si affida al sogno, che ha una grandissima parte nell'esoterismo tantrico siccome incoraggia o distoglie da quale che sia atto rituale.

Sul cader della notte l'iniziando dovrà porsi a giacere imitando la posizione del Buddha, nel momento del nirvana supremo, cioè sdraiato sul fianco destro e con la testa poggiata sulla palma della mano: è la postura detta « del leone ». Il maestro avrà cura di insegnargli alcuni *mantra* su cui egli si concentrerà ripetendoli

secondo i precetti, fino a che il sonno non lo colga. All'alba, compiuta l'offerta prescritta, egli dovrà ripetere al maestro il sogno avuto e il maestro stabilirà se esso sia fausto o meno, consigliando in conseguenza a intraprendere o a sospendere il rito. Di buon auspicio sarà l'aver sognato l'imagine del Buddha, infausto per esempio il sogno di una caduta.

Naturalmente tutto ciò avviene con grande studio nei particolari, di maniera che vivamente concentrandosi e perfettamente conscio della solennità del momento, il neofita viva tutto assorto nell'aspettazione del mistero e sia quindi psicologicamente disposto ad elaborare interiormente i complicati suggerimenti che il dramma liturgico di cui è partecipe fanno giungere al suo animo.

Non mi si faccia rimprovero di ricordare a questo proposito una mia esperienza. Quando nel 1939 volli passare nel monastero di Saskya traverso la complicata iniziazione di Kyai rdo rje (Hevajra), deità patrona della scuola Saskya pa, compiuti durante il primo giorno i riti propiziatori di una lunga cerimonia che ebbe inizio la mattina di buon'ora e continuò per gran parte della giornata, il Grande Lama di Saskya mi dette una foglia benedetta da porre sotto il capezzale, con la raccomandazione di non dimenticare i sogni che per avventura la notte facessi. Mi ricordo che ebbi nel sogno imagini di monti e ghiacciai altissimi, come spesso del resto mi capita in quei luoghi, o per il ricordo delle cime ammirate o per quell'ansia naturale in attesa di altre strade difficili da percorrere; ad ogni modo riferii all'abate coteste mie imagini ed egli non vedendo nessun segno contrario, anzi interpretando come buon auspicio quella visione di montagne di cui gli avevo parlato, lietamente mi guidò per gli altri momenti della cerimonia.

In generale la stessa cura di non sbagliare la propria deità, di scegliere cioè quella che sia in sintonia spirituale con il neofita, si trova anche nelle scuole indù, scivaite o *çakta* che siano, sempre assai scrupolose nell'assegnare all'iniziando questo o quel *mantra,*

nel metterlo cioè in rapporto con uno anzichè con un altro piano spirituale.

All'infuori di alcune deità che sono *siddhamantra,* vale a dire con le quali chiunque può mettersi in relazione in ogni circostanza e che sono quasi sempre delle Çakti o « potenze », occorre essere ben certi che quel rapporto ci sia. L'Induismo risolve questo dubbio in diversi modi, per esempio con il *kula-akula cakra* « la ruota della simpatia o della antipatia », oppure con il *rasi-cakra* « la ruota dei segni zodiacali », oppure con il *nakshatracakra* « la ruota delle mansioni lunari » ed altri mezzi analoghi.

Il primo dei sistemi anzidetti consiste nello scrivere un diagramma nel quale sotto cinque voci, corrispondenti ai cinque elementi, vento, fuoco, terra, acqua ed etere, vengono disposti dieci per colonna, le cinquanta lettere dell'alfabeto, compresi alcuni segni supplementari. Quando la prima lettera del nome del neofita corrisponda alla prima lettera del *mantra,* questo può essere rivelato; in caso contrario bisogna tener conto del rapporto di amicizia o di contrasto che esiste fra i vari elementi e quindi fra il nome del neofita e quello della divinità, rispettivamente elencati sotto singoli gruppi: per es. terra e vento, fuoco e vento sono amici, ma l'acqua è nemica del fuoco e così pure la terra del fuoco. Sempre amico l'etere. (*Tantrasara* p. 9).

Quando, con i mezzi descritti, l'officiante è rassicurato sulla efficacia del rito, si può passare al momento decisivo dell'atto liturgico iniziatico, cioè alla discesa della forza divina, dei vari *numina* rappresentati nel mandala, per modo che questo non sia più uno schema inerte ma si tramuti in un cosmo vivente, racchiuda in se medesimo le forze divine che i suoi simboli rappresentano in figure accessibili all'intelletto umano. Ciò si compie traverso il rito dell'*avahana* del quale sopra ho fatto più volte parola e che produce la discesa del *numen* nell'offiziante. Cotesta discesa si compie traverso due momenti distinti che vengono designati con termine tecnico *samayasattva* e *jñanasattva.*

Ecco uno dei momenti più importanti della evocazione gnostica e più difficile ad intendere: esso tornerà più chiaro quando avremo tradotto per intero la descrizione di un rito evocativo nel quale i due aspetti del *samayasattva* e del *jñanasattva* sono così contrapposti che la reciproca definizione ne torna più agevole. Si tratta di un *sadhana,* cioè di una formula liturgica e di un esercizio yoga inteso ad evocare Khasarpana, una delle molte forme di Avalokiteçvara il dio della compassione.

« Quando secondo la cerimonia e la meditazione prescritta l'immagine del dio è stata visualizzata di fronte al miste (questo momento si chiama in tibetano *mdun bskyed,* produrre l'imagine innanzi a sè) il *sadhaka* penserà sè medesimo come identico con quel dio, imaginando sulla testa del proprio corpo (così idealmente immedesimato come Khasarpana) la sillaba *om,* sul collo la sillaba *ah,* nel cuore la sillaba *hum,* ciascuna su un fiore di loto. Con questo metodo egli può meditare tutto il tempo che gli garbi.

« Poi infiniti riflessi di splendenti raggi lunari che disperdono la tenebra dell'ignoranza nelle tre specie di mondo (infernale, terrestre e divino) emanano dalla sillaba *hum,* mistico seme del dio, bianca come un loto autunnale emergente dall'immacolato disco lunare visualizzato nel cuore di questo *samayasattva* che ha l'aspetto di Lokanatha (Khasarpana): questi raggi attraggono dai più remoti mondi lo stesso dio nella forma di *jñanasattva* che esiste *ab aeterno.* Avendo così condotto a sè (trasformato in *samayasattva*) quel dio, il miste lo pensi stante davanti a sè e mentalmente lavi i piedi di Lokanatha, così apparso nella forma di *jñanasattva,* con acqua attinta da un vaso adorno di varie gemme e onori quel dio nell'aspetto di *jñanasattva* con liturgie exoteriche ed esoteriche di varia specie: fiori, incenso, lampade, vestiti, ombrelli, bandiere, campanelli, stendardi, tutti di celeste qualità. Quando egli l'abbia così ripetutamente onorato, pronunci quattro sillabe mitiche: *jah,*

kum, vam, bo e disponga le sue mani nel sigillo (1) detto *vikasita-kamalamudra* « il sigillo del loto sbocciato ». Per virtù di questo sigillo, condotto il dio a sè, lo pensi in quell'aspetto e pronunciando *om, ah hum,* realizzi in quel dio che ha l'apparenza del *samaya-sattva* ed è identico a sè medesimo, la non dualità dei due aspetti *samayasattva* e *jñanasattva* ».

Samaya significa in sanscrito convenzione, premessa, voto e *sattva* essere, creatura. Il *mamayasattva* è dunque un essere convenzionale, provvisoriamente assunto dal meditante, idealmente trasfigurato nella divinità su cui si è concentrato; dopo averne davanti a sè evocato l'imagine, egli vive in un altro piano, oltre il piano samsarico dove operano le leggi della *maya.* E' perciò chiaro che la sua è una trasformazione provvisoria, un adeguamento temporaneo alla realtà spirituale che quella deità simboleggia, ma tuttavia necessaria perchè questa, così evocata, in lui si insedi. Per essere, sia pure provvisoriamente, trasfigurati si richiede un collegamento, starei per dire, un punto d'incontro fra il piano samsarico e il piano degli archetipi e questa appunto è la funzione svolta dal *samayasattva,* la momentanea trasfigurazione del meditante, perchè l'essenza del dio vi si trasferisca.

Quando la condizione del *samayasattva* è realizzata, allora il *jñanasattva,* la proiezione del dio, che corrisponde ad un archetipo essenziale esistente *ab aeterno,* discende in questo essere rinnovato, immoto nella sua purezza. Egli vi prende stanza, il *samayasattva* si fonde con il *jñanasattva* e ciò porta ad una sostituzione di natura, alla sostituzione cioè dell'apparenza samsarica con la essenza archetipa.

Cotesta epifania nel cuore dell'offiziante è un momento discordante nell'armonico sistema che abbiamo descritto e che ci è apparso come un processo di ascesa dal molteplice all'uno, di ricostituzione

(1) Si chiama mudra « sigillo » il particolare atteggiamento delle mani che accompagna il *mantra* o l'invocazione alla divinità o fa giungere a questa la formula a lui diretta.

dell'unità primigenia, oltre il mondo delle apparenze in cui ci troviamo immersi e decaduti. Nel caso del *samayasattva* e del *jñanasattva* ci sembrerà, non c'è dubbio, di assistere ad una discesa, quasi un raggio di luce che, sia pure provvisoriamente, scende dall'alto e ci inonda e trasforma. Ma questo è, per così dire, un errore di prospettiva perchè quella luce l'abbiamo dentro di noi: essa non discende ma si autorivela. Il *jñanasattva,* che si illumina nello spazio del cuore, indica l'aprirsi della consapevolezza che si introduce con simboli adeguati nella psiche e solo così può prendervi dimora e diventarvi operante, sostituendo la sua imagine luminosa a quelle che fino a quel momento vi tumultuavano, raccogliendo cioè intorno a sè, come in un fuoco centrale, l'attenzione del soggetto e così impedendo la distrazione e i richiami del mondo esterno.

Ad ogni modo la discesa del *jñanasattva* costituisce un punto decisivo nel processo della revulsione, in quanto nell'individuo pur soggetto al mondo samsarico si determina allora un nuovo stato. Egli si trova per ciò stesso in un altro piano, in quel medesimo piano di coscienza in cui sono proiettati i simboli degli dei espressi nel mandala: non è ancora lo stato ipercosmico, ma uno stato in cui la consapevolezza puramente illuminata prende possesso della psiche con i suoi simboli e le si sostituisce. In questo momento il miste concentrandosi assiste, come attore, alla suprema consacrazione, la quale dovrà imporre un definitivo suggello alla sua rinascita; avverrà cioè il suo battesimo, non più quello impartito dal maestro, ma un battesimo ideale in cui i Buddha, confluendo da tutti i punti dello spazio, consacreranno la sua palingenesi, l'avvenuta revulsione, per cui la coscienza riflessa, perduta e dispiegata nel tempo e nello spazio, è ridiventata una e luminosa. Ed essi Buddha non solo lo battezzano, ma miracolosamente si riassorbono in lui, per poi nuovamente emanarne nelle loro forme luminose. Così si ripete l'alterno respiro delle cose che eternamente si compie e del quale la riacquistata consapevolezza ci rende non più spettatori ma attori. Il miste si identifica con il Vajrasattva, egli

si trova nel centro del mandala ipercosmico, che è la ragione di essere del cosmo intero, la sua fonte ed il suo punto di ritorno, così come l'epifania evocata nel 1 libro del *Guhyasamaja.*

« Un tempo il Beato si trovava nella matrice delle donne adamantine (cioè delle potenze) che costituiscono l'essenza del piano fisico, verbale e spirituale di tutti i Tathagata (realizzando cioè la sintesi del vuoto e della beatitudine), insieme con Bodhisattva Mahasattva di numero ineffabile, tanti quanti possono essere i granelli di polvere che deriverebbero dalla polverizzazione di tutte le montagne Sumeru, (asse degli infiniti mondi a ciascuno dei quali presiede un Buddha), cioè: 1) Il Bodhisattva Mahasattva, Diamante segreto (samaya), (Sarvavaranaviskambin, emanazione di Akshobhya), Diamante di corpo (Ksitigarbha, emanazione di Vairocana), Diamante di parola (Lokeshvara, emanazione di Amitabha), Diamante di pensiero (Vajrapani, emanazione di Akshobhya), Diamante di concentrazione (Akashagarbha, emanazione di Ratnasambhava), Diamante di vittoria (*jaya* invece di *japa*) (Maitreya, emanazione di Amoghasiddhi?);

« poi 2) Il Bodhisattva femminile, Diamante della terra (Locana, paredra di Vairocana), Diamante dell'acqua (Mamaki, paredra di Ratnasambhava), Diamante di fuoco (Pandaravasini, paredra di Amitabha), Diamante di vento (Samayatara, paredra di Amoghasiddhi), Diamante dell'etere (Mañjuçri);

« poi 3) Diamante della materialità, Diamante del suono, Diamante del profumo, Diamante del gusto, Diamante del tatto.

« poi 4) Diamante del piano della Legge (Samantabhadra) e con i seguenti 5 Tathagata:

« Aksobhya - diamante, Vairocana - diamante, Ratnaketu - diamante, Amitabha-diamante, Amogha-diamante...

« E tutto lo spazio si vedrà come un seme di sesamo pieno di Tathagata a cominciare da questi che si stipano in tutto lo spazio.

« Allora il Beato Mahavairocana (cioè il Vajradhara), si profondò nella concentrazione detta « il Diamante della grande passione

del Tathagata » e fece entrare quello spiegamento di Tathagata nei tre diamanti, quello del proprio corpo, quello della propria parola e quello del proprio spirito. Allora quei Tathagata, allo scopo di soddisfare il beato signore del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata fecero per artificio assumere al proprio l'aspetto di donna e così emanarono fuori del corpo del beato Vairocana.

« Alcuni se ne stettero in forma di Buddhalocani, altri in forma di Samayatara, altri in forma di Pandaravasini, altri in forma di Samayatara; poi alcuni in forma di Diamante di materialità, altri in forma di Diamante del suono, altri in forma di Diamante del profumo, altri in forma di Diamante del tatto (cioè quattro paredre corrispondenti ai quattro Tathagata, locati nei quattro punti dello spazio, escludendo la deità centrale del mandala, immoto centro operante traverso l'attività della sua emanazione proiettata verso la discesa nel tempo e nello spazio).

« Allora il Tathagata Akhobhya (così per le ragioni dette sopra è ora chiamato il Vajradhara che poc'anzi era Mahavairocana) nelle matrici delle donne adamantine che costituiscono l'essenza del piano fisico, verbale e spirituale del Buddha, dispose il mandala del grande segreto, quadrato, splendente (cioè solare), puro, di lui essenziato (cioè suo riflesso), d'ogni parte di vario aspetto, cosparso di nubi di Buddha, fiammeggiante nell'interno di scintille (le dieci deità irate che stanno intorno al mandala), città di tutti i Tathagata congiunti con il mandala puro etc.

« Allora il Beato (Vajradhara), signore del Diamante del corpo, della parola e dello spirito dei Tathagata si insediò nel centro del mandala di tutti i Tathagata ed allora i Tathagata Akshobhya, Ratnaketu, Amitayuh, Amoghasiddhi, Vairocana, si trovarono nel cuore del Tathagata Bodhicittavajra (Diamante del pensiero dell'illuminazione, essenza assoluta, Vajradhara, il centro e primo principio nel quale per l'avvenuto eccitamento descritto nell'istante precedente si determina la pentade).

« Allora il beato Bodhicittavajra si profondò nella concentra-

zione detta il « Diamante della signoria di tutti i Tathagata » ed appena quel signore di tutti i Tathagata si fu profondato in quella concentrazione la sfera dello spazio divenne fatta di Diamante di tutti i Tathagata. Ed allora le creature che si trovavano in tutte le sfere dello spazio in virtù della grazia di Vajrasattva divennero partecipi della beatitudine e della serenità propria di tutti i Tathagata.

« Allora il Tathagata Bodhicittavajra si profondò nella concentrazione detta « Diamante emanato dal segreto (*samaya*) » del Diamante del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata e presidiò questo incorporamento del mago della grande sapienza (Mantra), presidio dell'essenza di tutti i Tathagata. Appena questo presidio fu avvenuto, il beato Bodhicittavajra fu veduto da tutti i Tathagata sotto una triplice forma.

« (Allora tutti i Tathagata a cominciare da Akshobhya con varie invocazioni richiedono al Buddha di rivelare quale sia la verità e come essa si realizzi).

« Allora il Beato, il Tathagata Sarvatathagatakayavagcittavajra, conosciuta questa preghiera di tutti i Tathagata, si profondò nella concentrazione detta « Diamante della fiaccola della conoscenza » e appena fu in quella profondato, dai tre Diamanti del proprio corpo, della propria parola e del proprio spirito emise la formula esprimente la suprema essenza della famiglia dell'odio: *vajradhrk*.

« Appena questa (formula) fu detta, quel Beato, mago del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata si assise nel Diamante del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata, (Mahavajradhara) sotto forma nera, bianca e rossa, come suprema formula congiunta con il sigillo di Akshobhya (cioè partecipando alla natura essenziale dell'Uno, se ne proietta, in virtù della formula, un triplice piano analogo al simbolo di Akshobhya — odio — e questi si pone nel centro del mandala).

« Quindi il Beato essendosi profondato nella concentrazione detta « Diamante espresso dal segreto (*samya*) di tutti i Tathagata »

emise dal triplice Diamante del proprio corpo, parola e spirito la formula (esprimente) la suprema essenza della famiglia del turbamento mentale: *jinajik*. Appena questa formula fu detta, questo Beato, mago del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata si assise davanti al « Diamante del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata », sotto forma bianca, nera e rossa con la suprema formula congiunta con il sigillo di Vairocana.

« Quindi il Beato essendosi profondato nella concentrazione detta « Diamante espresso dalla grande passione di tutti i *Tathagata* », emise dal Diamante del corpo, della parola e dello spirito la formula esprimente la suprema essenza della famiglia della gemma: *ratnadhrk*. Appena questa formula fu detta, questo Beato, mago del Diamante di corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata si assise alla destra del « Diamante del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata », sotto forma gialla, bianca e nera con la suprema formula congiunta con il sigillo di Ratnaketu.

« Quindi il Beato, essendosi profondato nella concentrazione detta « Diamante espresso dalla grande passione di tutti i Tathagata », emise dal Diamante del corpo, della parola e dello spirito la formula esprimente la suprema essenza della famiglia della passione adamantina: *arolik*.

« Appena questa formula fu detta, quel Beato, mago del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata si assise alla sinistra del « Diamante del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata » sotto forma rossa, bianca e nera, con la suprema formula congiunta al grande sigillo di Lokeçvara, signore della grande sapienza.

« Quindi il Beato essendosi profondato nella concentrazione detta « Diamante espresso dall'infallibile segreto (*samaya*) di tutti i Tathagata » emise dal triplice Diamante del proprio corpo, parola e spirito la formula esprimente la suprema essenza della famiglia che trascina col segreto (*samaya*): *prajñadhrk*. Appena questa formula fu detta, quel Beato mago del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata, si assise a nord del « Diamante del corpo, parola e spirito »

sotto forma gialla, bianca e nera, con la suprema formula congiunta al grande sigillo di Amoghovajra.

« Dell'odio, del turbamento mentale, della passione, della gemma, del segreto (*samaya*) queste sono le cinque famiglie le quali portano a compimento la liberazione dal piacere.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « il segreto (*samaya*) che rallegra il detentore del Diamante di tutti i Tathagata (cioè Akshobhya) » ed emise dal triplice Diamante del corpo, della parola e dello spirito, la suprema consorte del detentore di tutti i Diamanti: *dvesharati* (odio-piacere).

« Appena questa fu emessa, il Beato, mago della sapienza del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata assunse aspetto di donna e si assise nel « Diamante del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata ».

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante che rallegra tutti i Tathagata » e dal triplice Diamante del proprio corpo, parola e spirito emise la suprema consorte di tutti i Tathagata: *moharati* (turbamento mentale-piacere).

« Appena questa fu emessa, il Beato mago etc. assunse aspetto di donna e si assise nell'angolo orientale.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante che rallegra i detentori di passione di tutti i Tathagata » e dal triplice Diamante etc. emise la suprema consorte del detentore di tutte le passioni (Amitabha): *tagarati* (passione-piacere);

« Appena il Beato etc., assunse aspetto di donna e si sedette nell'angolo occidentale.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante della conferma del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata » e dal triplice Diamante etc. emise la suprema consorte del detentore della gnosi di tutti i Tathagata: *vajrarati* (diamante-piacere).

« Appena il Beato etc., assunse aspetto di donna e si assise nell'angolo settentrionale.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante di Mahavairocana » e dal triplice Diamante etc. emise il Mahakrodha, presidio del mandala di tutti i Tathagata: *Yamantakrt.*

« Appena il Beato etc., in forma che atterrisce tutti i Tathagata si assise nella porta orientale.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante della illuminazione di tutti i Tathagata » ed emise il Mahakrodha presidio etc.: *Prajñantakrt.*

« Appena il Beato etc., in forma che atterrisce tutti i segreti adamantici, si assise nella porta meridionale.

« Quindi il Beato si profondò nella concentrazione detta « Diamante che domina la legge di tutti i Tathagata » ed emise etc. il Mahakrodha, presidio del mandala del detentore della passione di tutti i Tathagata: *padmantakrt.*

« Appena etc., in forma di voce di tutti i Tathagata si assise sulla porta occidentale.

« Quindi il Beato si profondò nella meditazione detta « Diamante del corpo, della parola e dello spirito di tutti i Tathagata » ed emise il Mahakrodha, presidio del mandala del corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata: *Vighnantakrt.*

« Appena etc., in forma di corpo, parola e spirito di tutti i Tathagata, si assise sulla porta settentrionale ».

Come dicevo sopra, questo battesimo la cui descrizione apre un libro celebre della gnosi indiana, non è un accadimento, avveratosi una volta tanto all'inizio della creazione cosmica: è piuttosto un'epifania la quale appare al miste che, giunto al termine della sua preparazione spirituale, si trovi identificato col centro del mandala — il punto da cui tutto parte e in cui tutto ritorna e, dove giacendo, le essenze archetipe si proiettano in fasci luminosi che pervadono il mondo, suscitandolo dal nulla e riassorbendolo. Dallo spirito del miste assorto nella contemplazione che lo trasporta nel

piano della esistenza eterna fulgorano, irradiandosi all'intorno, le divine matrici delle cose: egli le vede uscire da sè e ritornare in sè medesimo sotto quel simbolo che l'esperienza religiosa aveva fissato in forme precise, perchè solo così egli può imaginarsi attore del dramma cosmico e dall'esperienza della vita risalire all'origine. Le imagini che il miste vede emanare dal centro del proprio cuore e pervadere lo spazio e riassorbirsi in lui, deificandolo e quasi bruciandolo con il loro lampeggiamento, non sono imagini inerti e insignificanti: esse placano l'ondoso mare del profondo e illuminano la sua notte. Il dissidio dell'anima è spento e sull'agitazione albeggia una luce serena ed immota.

Quindi la lettura del mandala, il rivivere nell'intimo della propria coscienza i momenti che esso rappresenta, percorrendo spiritualmente e in ordine i vari stadi che sono proiettati simbolicamente sulla sua superficie, produce una lisi. A poco a poco, passando per gradi da un settore ad un altro del suo diagramma, cioè da uno stato interiore ad un altro successivo e più completo e che il precedente non annulla, ma supera in sè medesimo contenendolo, il neofita è giunto al punto centrale. Ciò può avvenire materialmente, come accade nei grandi mandala adoperati per le cerimonie iniziatiche quando egli, percorrendo le varie parti del mandala, si viene a trovare nel centro con la sua persona fisica, che allora in sè sperimenta la catarsi mandalica, oppure mentalmente quando concentrandosi su i disegni del mandala, realizzi in sè medesimo la verità da quello adombrata. Naturalmente questo punto centrale è il quinto punto, il punto estremo capace di una rappresentazione visibile: fuori, al di sopra è il sesto punto, l'altro piano, il Vajradhara, l'Assoluto, nel quale il miste si annulla, nella sua lucentezza penentrando con una revulsione di piano, che si determina improvvisa ed immediata, dal centro mandalico così raggiunto.

Pertanto il processo si appalesa agli occhi del miste, debitamente

iniziato, come un immenso, mobile mandala che ora si proietta nel folgoramento dei suoi simboli visibili, splendenti imagini di dei aureolati di gloria celeste ed abbaglianti, ed ora si riassorbe nel punto centrale, immota stella che in sè tutto riassorbe e da cui tutto con vicenda alterna emana. Ma egli è quel centro, idealmente, identificando il mistico loto sulla sommità della propria testa con quel punto, inesausta matrice di tutto ciò che è, fu e sarà.

Capitolo V

IL MANDALA NEL PROPRIO CORPO

Con il correre dei secoli il Buddhismo e l'Induismo accentuano dunque entrambi quell'introspezione psicologica che già incontrammo negli albori della vita religiosa dell'India sul mandala essi proiettano il dramma della disintegrazione e della reintegrazione cosmica, rivissuta dall'individuo, solo artefice della propria salvazione, cioè del suo ritorno al *logos spermatikos.*

Ma se l'individuo è il personaggio che vive questo dramma e lo sperimenta e ne gode il frutto, non è forse possibile fare a meno del mandala e localizzare la simbologia che esso raffigura nell'individuo stesso? Il salto era facilitato dall'omologia del macro e microcosmo, punto centrale dello *Yoga* che le scuole gnostiche dell'India e non dell'India soltanto accettano.

Allora il mandala esterno si trasferisce nel mandala interno, cioè nel corpo, nel quale i medesimi simboli di quello vengono posti in corrispondenze analoghe. Il centro ideale del mandala è il *brahmarandhra,* la cavità di Brahma all'apice della testa ove s'apre la *sushumna,* il canale mediano che attraversa, lungo la colonna vertebrale, il corpo umano dal perineo a quella sommità: nella omologia cosmica questa colonna è il Sumeru, la montagna centrale dell'universo, sui cui fianchi sono disposti i vari piani celesti così come nel corpo umano si differenziano i diversi centri a ruote (*cakra*), passaggi obbligati del processo di reintegrazione.

Come oltre la cima del Sumeru si stende lo spazio eterno, simbolo dell'altro piano, il non sansarico, il nirvanico, così quando

la reintegrazione è avvenuta, soppressa la individualità illusoria, si realizza *ipso facto* la purezza della coscienza cosmica.

La vita psichica dell'individuo riflette quella dell'universo: noi siamo sostanzialmente illuminazione, *bodhi* e *dharmakaya* (essenziati di Buddhità » dicono i buddhisti, e *parama-samvit* suprema coscienza, cioè Sciva, asseriscono gli scivaiti. In noi si riproduce, di istante in istante, lo stesso processo che quella luce primeva conduce alla individuazione e alla materia. La forza pensante rifluente traverso cinque tappe e momenti di diversa lucentezza dal perineo al *brahmarandhra* per ivi disciogliersi, è immaginata come un punto luminoso, equivalente a quella luce primigenia, a quella increata ed eterna origine di tutto. Essa è nel centro dell'individuo così come il simbolo del primo principio è nel centro del mandala; è il punto istante nel quale è contenuto l'infinito e l'eterno. Nel processo evocativo, quando il miste, entrato nello stato di concentrazione (*samadhi*), evade da questo piano e si identifica con la coscienza cosmica nel suo momento creativo, dal proprio pensiero germinale, dai semi che in esso il contemplante imagina depositati o disegnati, si proiettano quei fasci di luce colorata, che esprimendo il primo tremolìo, o squilibrio della originaria impassibile lucentezza della coscienza, vengono visualizzati sotto forma dei cinque Tathagata o dei primi cinque aspetti di Sciva; egli li vede irradiarsi dal fondo segreto del suo essere e disporsi nel loto del suo cuore. Come fuori del mandala, invisibile ma onnipresente, è il punto iniziale Vajradhara, anteriore ad ogni precesso dicotomico eppure condizione necessaria di questo, così, nel mandala-uomo, questo punto supremo che condiziona e trascende insieme le sue irradiazioni infinite è fuori del corpo, sovrastando il *brahmarandhra*.

Ma come avviene la reintegrazione provocata dalla concentrazione sul mandala-uomo? Anzitutto questa concentrazione non è una contemplazione: la contemplazione è un trovarsi del soggetto a faccia a faccia con un'imagine che tutto lo rapisce a sè,

raccogliendo intera su di sè l'attenzione di lui; onde ogni altra attività di quel soggetto è arrestata e sospesa. Ma nel processo di cui ci occupiamo, il miste sa che il principio della salvazione è dentro di lui e sa anche che esso resterà inerte, se con tutte le sue forze non lo ricerca e ritrova e rende operoso.

Nella via della redenzione, cui egli si è persuaso, ha bisogno di tutta la sua volontà vigile, per mettere in moto le forze della propria psiche, affinchè questa, che lo tiene legato, gli fornisca pure i mezzi della salvazione sempre che egli sappia leggere in lei e domarla. Il corpo con le sue richieste e lusinghe rappresenta per i non iniziati il primo coefficiente dell'accumulazione carmica, è l'opera, ma insieme lo strumento del *samsara;* chiede di esser accudito, soddisfatto, assecondato nei suoi desideri: è il veicolo della emanazione, la base della vita affettiva. Ma nel medesimo tempo senza questo corpo non potremmo godere la bellezza delle cose, nè avere quel primo barlume della onnipotenza divina dispiegata nella magnificenza della natura, ed infatti, piegato con una disciplina accorta, il complesso psico-fisico viene orientato verso nuove possibilità. L'iniziato ricorre per questo al sussidio dello *Yoga* e soprattutto del *Hathayoga,* non rinnega il corpo, ma se ne serve come uno strumento necessario di salvazione. « Essenza di tutto è il nostro corpo; quando conosci il proprio corpo, salda è la tua propria base». (*Amrtaratnavali*).

Il corpo corrisponde a quello che i tibetani nella terminologia del mandala chiamano il *rten* (in sanscrito *adhara*), il sostegno fisico della fulgurazione divina. Esso è come un ricettacolo tratto a nascimento dall'opera stessa di quelle forze divine che in lui si insediano determinando con il loro manifestarsi l'espansione spaziale e la successione temporale. Perciò il corpo non è uno spregevole aggregato di sostanza corrompibile, nè un involucro dolorante e impuro, come la letteratura mistica delle scuole indù e buddhistiche non si è mai stancata di ripetere, inculcando negli animi un acre *contemptus mundi,* ma è un sacro strumento in virtù del quale l'uomo,

sapendosene servire, si salva. Il corpo è dunque nelle scuole gnostiche rimesso in valore; senza un corpo sano il *Hathayoga* non potrebbe essere praticato; esso è un sicuro mezzo di pronta salvazione, una strada celere che violentemente (*hatha*) procura la revulsione dal piano sansarico a quello nirvanico. « Senza il corpo lo uomo non ottiene nessun risultato » (*Rudrayamala* I, v. 160).

« Quando non ci fosse il corpo come potrebbe esservi beatitudine? » (*Hevajratantra* 24 a). « Un essere incorporeo sta nascosto nel corpo; chi è consapevole della sua presenza colà, è liberato » (*Doha* di Saraha 13).

Il corpo è come la barca nella quale fungendo da remo la mente purificata, l'uomo passa nell'altra riva del mare dell'esistenza. « Fa in maniera che i cinque Buddha diventino i cinque remi e con ogni sforzo strappa i veli dell'illusione ». (*Doha* di Kanha 38).

Così non si contrappongono irrimediabilmente i due mondi, il fisico e lo spirituale, ma, facendo da tramite la psiche, l'uno e l'altro cooperano alla redenzione congiuntamente indissolubili nella vivente unità dell'individuo.

Infatti, e questo è uno dei punti essenziali dell'esperienza indiana, la reintegrazione è un frutto di questa vita; non c'è bisogno di morire per essere ricongiunti col primo principio. La reintegrazione, una volta avvenuta, è un fatto positivo dal quale più non si decade. Così il Bodhisattva quando è giunto alla decima terra, al decimo stadio dell'ascesa spirituale che deve percorrere è *avinivarttaniya,* non ritorna più indietro: è guarito, ha dominato la sua psiche in maniera definitiva e non può più tornare all'agitazione di quella, vittima delle sue passioni e schiavo del karma.

Quando quello stesso *Bodhisattva* conquista la illuminazione, diventa un Buddha, entra nel nirvana, è *nirvrta,* cioè la presa della psiche è finita per sempre: egli è nell'altro piano, nel piano dell'incondizionato che trascende *maya* e *karma.* La morte non giova in nulla all'acquisto di questa consapevolezza che è il momento

essenziale nella palingenesi; la morte è il *parinirvana,* il nirvana assoluto, in quanto non esiste più il corpo il quale, per il fatto stesso della sua esistenza, assommava in sè le esperienze carmiche del passato, inviolabili, ma in questa maturazione stessa le scioglieva e le eliminava.

Il *parinirvana,* con il salto già avvenuto nell'altro piano, segna la fine assoluta del processo carmico, l'arresto di ogni proiezione nel piano sansarico, ma non aggiunge nulla a ciò che essendo una condizione assoluta, non è suscettiva di completamenti o modifiche. Così pure sostiene la scuola Scivaita.

Ma come posso io, labile creatura decaduta nel tempo e di momento in momento peritura, vedere scritto e disegnato in me stesso lo schema dell'eterno flusso delle cose e soprattutto ritrovare in me quella luce che vado cercando? Come posso riconfondermi con lei? Occorre a questo punto richiamare alla mente la psicofisica del *Hathayoga.* Questo aveva imaginato il corpo attraversato da infiniti canali (*nadi*), sui quali tre predominano: l'*ida* o *lalana* a sinistra, *pingala* o *rasana* a destra, e *candali* o *avadhuti* o *sushumna* nel centro. Nelle due prime corre il *prana* o energia vitale, identificato comunemente col soffio o respiro, il quale è la cavalcatura su cui corre il *citta,* cioè il principio dell'attività sensoria, affettiva, intellettiva della psiche. Il *citta* trascinato in quei due canali dal *prana* è sempre attivo e desto, ci pone in contatto col mondo esterno, ce ne porta le voci e le impressioni e reagisce in mille maniere, tessendo così esso stesso la rete che ci imprigiona alle cose esterne, tende a portarci sempre fuori di noi. Lo scopo dello *Yoga* è di far rifluire quel *citta* irrequieto ed instabile dalle due vene che partono rispettivamente dalla narice sinistra e destra e si congiungono al perineo nella *candali,* cioè nel canale mediano che si imagina corra lungo la colonna vertebrale del perineo fino al *brahmarandhra,* alla sutura sagittale. In questa *candali* è presente o riflessa la coscienza cosmica, il primo principio, la illuminazione, *bodhi* essenziale. Il *Hathayoga* produce un arresto violento (*hatha*) del moto del *citta,*

e questo si immobilizza nella *candali* dove conflagra: da questo fuoco si sprigiona l'illuminazione e si reintegra la coscienza. Questa reintegrazione si compie traverso tre diversi momenti, localizzati secondo il Buddhismo in tre ruote (*cakra*) disposte in tre diverse parti del corpo e che vengono assimilate ai tre corpi del Buddha (vedi fig. 1). Il *citta* via via si purifica, arrestando ogni sua attività fino a che vanisce nella suprema beatitudine del *sahaja,* dell'assoluto principio in noi immanente.

Il cammino della reintegrazione nelle scuole scivaite è più lungo ma sostanzialmente identico: le « ruote » che il *citta* deve percorrere nella sua ascesa all'Androgino primordiale sono cinque e non più tre. Naturalmente il *sahasrara* e *ushnishakamala* « il loto dai mille petali » sul vertice della testa, l'androgino, l'assoluto, è al di fuori del tempo e dello spazio, e perciò non è annoverato fra le « ruote »: esso è l'altro piano. Una forza attiva governa questo alterno ed eterno movimento di discesa e di espansione dall'uno al tutto e per converso del ritorno, dell'ascesa dal tutto all'uno: esso è l'*upaya,* il « mezzo », la « compassione » (*karuna*) delle scuole buddhistiche, e la *çakti* nelle scivaite, secondo quel diverso accento che l'una e l'altra scuola rispettivamente pongono sull'aspetto maschile e su quello femminile dell'increato androgino.

L'unione primordiale, mossa per un necessario interiore impulso a moltiplicarsi, si scinde nel due: è il triangolo rovesciato simbolo della potenza (*sakti*) che indissolubilmente congiunta con l'Assoluto suscita l'illusione di un distacco da lui per creare il mondo, fino all'estremo limite della *candali*: colà essa potenza si addormenta e arrotolandosi a modo di serpente chiude quel canale dove il principio individuato deve entrare per così ritrovare la consapevolezza liberatrice e intraprendere la via del ritorno e riassorbirsi nell'uno. Ricordiamo a questo punto quanto sopra si è detto sui cinque aspetti di Sciva e sul manifestarsi della forza mayica. La estremità inferiore della *candali* segna il secondo salto che si compie nel processo evolutivo: il primo è già avvenuto quando sulla super-

ficie immota dell'assoluto si determinò il primo tremolìo, che condusse alla rifrangenza dell'indivisibile - uno nella pentade; quelle colorazioni, se si potesse adoperare questa espressione spaziale, per un essere che è al di fuori dello spazio, restano sullo stesso livello. L'erompere della *maya* è il secondo salto: con esso si cade nell'individuazione; avviene allora l'insorgere dell'anima individua (*purusha*) e del complesso psico-fisico (*prakrti*), che offusca conclude e svia l'obiettività e la dualità. Su questo limitare è la *kundalini,* la *çakti* addormentata nella bocca inferiore della *candali.*

Il torace racchiude le cinque ruote, gli archetipi, sovrastati dal loto dai mille petali: al di sotto della *kundalini,* la moltiplicazione della dualità si deve all'offuscamento sempre più forte della coscienza, che non si riconosce più nelle cose e non si avvede che esse sono riflessi, onde quella si turba ed annega nella illusione di un non io. Dunque la *çakti,* potenza attiva ma intelligente, la *cit-çakti* di Sciva, la femmina primordiale, non è più illuminata dalla propria luce: così addormentata ed inerte chiude la via del ritorno. Quella forza intelligente, ormai torpida ed assopita, non è più capace di ritrovarsi e risalendo alla propria sede di fondersi nell'indistinta coesistenza con Sciva. La *kundalini* addormentata segna il punto d'arresto, il momento che indica il distacco fra i due piani: qui comincia lo stato di veglia (*jagrat*), della nostra veglia, quando la psiche si collega con il mondo e questo per suo tramite ci lusinga ed adesca. Ma la nostra veglia è il sonno dell'intelligenza divina, il suo assopimento. Il *Hathayoga* deve produrre il risveglio. La *kundalini* allora destata dal suo torpore, si riconosce, tende a ricostituire l'androgino primordiale, perciò è rappresentata da un triangolo con la punta in alto, è l'ascesa che faticosamente si compie di ruota in ruota fino al *sahasrara,* al loto dai mille petali: ogni ruota è un nuovo accrescimento di coscienza, una delle cinque *çakti* che si illumina; dopo la quinta tappa tutte cinque si trovano fuse nella *Çakti* unica che in sè le congloba. Così reintegrata, essa sale al *sahasrara,* restituita nell'unità trascendente.

In questa intuizione del *Hathayoga,* in questa immaginata palingenesi dell'iniziato, trasformato in un mistico mandala in cui si ripete la vicenda universa, confluiscono dunque le esperienze più antiche dell'India, sempre volte a trasmutare in rapporti psichici le primitive equivalenze cosmiche.

Il *Rig-Veda* conosce la divisione ternaria del mondo: *bhur, bhuvah, svah,* terra, spazio atmosferico, cielo, creati dalle tre parole corrispondenti, i suoni pronunciati da *Vac,* la parola. Ma questa partizione ternaria si trasforma ben presto in una serie quaternaria siccome al di là del cielo (*svarga*) è lo spazio luminoso su cui, nella volta, si affaccia l'occhio celeste, il sole; pure cosí, come vedemmo, concepivano i nomadi centro-asiatici il mondo come una tenda: dal foro centrale su cui poggia l'asse del mondo piove la luce dello spazio sidereo, lo spazio sopra l'atmosfera, il limite fra ciò che ha forma e ciò che è privo di forma, ciò che è soggetto al tempo e ciò che al tempo sovrasta; è il Brahman dell'India, la *bhutakoti,* la sommità di tutto l'esistente, secondo la cosmologia buddhistica, oltre la quale è il *dharmakaya,* l'increato, l'*asamskrta,* l'immutabile principio e ragione di ciò che muta, i tre quarti del pilastro o dell'albero cosmico di cui solo un quarto è il mondo delle cose e tre quarti restano immoti nella loro fissità su cui tutto poggia e da cui tutto deriva, la sedicesima parte inalterabile, la totalitá delle cose nel loro immutabile archetipo. Nella speculazione di alcune posteriori scuole gnostiche la sedicesima frazione (*tithi*) della luna quella che, restando immota, è la ragione della rotazione delle fasi lunari, viene presa come simbolo del continuo svolgersi e riassorbirsi delle potenze divine, le *çakti* nell'alterno gioco dell'evoluzione e dell'involuzione cosmica. Adeguando il macrocosmo al microcosmo, facendo di questo una sintesi dell'universo, a *bhur, bhuvah, svarga,* terra, atmosfera, cielo, corrispondono tre centri, traverso i quali successivamente salendo, la coscienza si ricostituisce nella sua primitiva unità: sesso, cuore, cervello, e sull'apice della testa, il *brahmarandhra,* il foro di Brahma, traverso il quale, come

nella *bhutakoti* del Buddhismo, si compie il salto nell'altra sfera, nella sfera di Brahma.

Trasportata nel mondo della coscienza la tetrade assume un nuovo più complesso valore: ai primi tre momenti corrispondono rispettivamente lo stato di veglia (*jagrat*), quando la coscienza è distratta dal mondo ambiente, lo stato di sonno (*svapna*) in cui essa è turbata non più dalle sensazioni, ma dalle immagini e infine la *sushupti,* lo stato di sonno profondo in cui ogni impressione giace sopita pronta a ridestarsi quando quella serenità verrà a cessare.

Ma sopra questi tre stati è il *turiya,* il quarto stato, la coscienza reintegrata nella sua purità.

Creazione della parola	macro-cosmo	micro-cosmo	stati psichici	
tre suoni	Brahman	brahma-randhra	turiya	bhutakoti
svah	svah	cervello	sushupti	
bhuvah	bhuvah	cuore	svapna	
bhur	bhur	sesso	jagrat	

Lo stesso quadruplice processo dall'uno al molto e inversamente del ritorno dal molto all'uno è adeguato nelle scuole scivaite allo esprimersi dell'idea nella parola. Questo processo si compie, dice Abhinavagupta, in quattro momenti traverso i quali la coscienza assoluta ed indiscriminata si incorpora nella concretezza di una idea particolare espressa nella parola corrispondente. Come *para* (eccelsa) essa è consapevolezza suprema, potenzialità assoluta anteriore ad ogni sdoppiamento: così in noi medesimi il suono (*nada*) come assoluta potenza immota contiene in sè le infinite modulazioni dei singoli suoni che, sospinti dalla idea, via via in lui sorgeranno, come le onde dalla superficie marina mossa dal vento. Nel secondo momento detto *Paçyanti* (la veggente), su quell'indiscri-

minata serena immobilità si delineano le imagini degli archetipi, non ancora scissi da quel fondo, ma in lui sottilmente disposte come propensioni future; nella stessa guisa il suono indistinto, mosso dall'idea si agita come per un sotterraneo impulso ad esprimersi. Il terzo momento si chiama *madhyama* (l'intermedia): gli archetipi sono adesso spinti verso l'attuazione, così come l'idea urge il suono a modularsi in questa o quella parola. Nell'ultimo momento, *vaikhari* l'archetipo si è concretamente individuato e il suono s'esprime nella parola adeguata all'idea. Trovi dunque lo stesso schema quaternario riflesso nel processo dall'idea alla voce, letto dall'alto in basso: rovesciandolo si ha il processo della reintegrazione. Su questi paradigmi le scuole indiane hanno modulato diverse variazioni nell'intento di rendere accessibile in varie simbologie lo stesso motivo e soprattutto di aiutare le creature a trovare quel mezzo che alla loro intelligenza e spirituale maturazione tornasse più agevole e spedito per produrre, meditandovi, la revulsione.

I buddhisti del Grande Veicolo traducono nei propri termini la medesima intuizione adattandovi la costruzione ontologica che la scuola di Asanga aveva elaborato. Naturalmente, non bisogna mai dimenticare che queste costruzioni ontologiche non sono mosse da una curiosità speculativa, ma da un'ansia soteriologica: esse definiscono cioè il divenire per poterlo superare; si vuole conoscerlo per eliminarlo. Asanga dunque aveva ammesso tre aspetti dell'essere: l'aspetto illusorio, cioè a dire la sua apparenza come obiettivata nella dualità (*parikalpita*): come tali, le sue manifestazioni non sono per sè esistenti, ma l'una dall'altra condizionate, interdipendenti e relative (*paratantra*). L'uno e l'altro aspetto scompaiono poi nel momento assoluto (*parinishpanna*), il quale condiziona, ma insieme trascende quelle due limitazioni, potenza assoluta, immota, impassibile. Ma come le scuole yoghiche alla *sushupti,* allo stato di sonno profondo sovrappongono un quarto stato, il *turiya,* l'Essere assoluto, così i seguaci di Nagarjuna imaginano oltre

i tre aspetti suddetti un ulteriore più sottile stato dell'Essere. Per loro tutti quei momenti sono « il vuoto » ma essi stabiliscono una gradazione di « vuoto » (*çunya*), un vuoto che ha evidentemente un diverso valore: perchè mentre tutto ciò che diviene è vuoto in quanto è privo di essenza, il supremo vuoto è l'assoluto enunciato come vuoto in quanto trascendimento di ogni definibilità logica. Per coteste scuole esistono dunque:

1) il vuoto (*çunya*), la relatività (*paratantra*);

2) il supervuoto (*atiçunya*), apparenza illusoria (*parikalpita*);

3) il grande vuoto (*mahaçunya-avidya*), (*parinispanna*) condizione e presupposto dei due precedenti.

4) il vuoto assoluto (*sarvaçunya*), coscienza universalmente luminosa, simbolicamente il Vajradhara.

E' chiaro che se noi leggiamo questo schema cominciando dall'ultimo momento e procediamo a ritroso abbiamo un processo di espansione: il vuoto assoluto è la coscienza assoluta, non dualità, coincidenza di pensiero e d'essere, del nirvana e del samsara, l'essere in sè di cui nessun predicato è possibile; il grande vuoto è *avidya* e *maya*, cioè il pensiero in se stesso, capacità di tutti i pensieri concreti, matrice di tutti gli archetipi, che sono tuttavia deposti in lui come potenzialità, ma ancora immoti, indistinti e inseparabili da quella matrice. Esso si realizza traverso i due poli della illusorietà (*parikalpita*) e della relatività (*paratantra*), simbolicamente espressi nello *Yoga,* come giorno e notte, o mezzo (*upaya*) e gnosi (*prajña*). Come tali essi sono capaci di diventare strumento di salvazione, perchè « quello stesso pensiero per cui gli sciocchi sono legati al *samsara* diventa per gli asceti un mezzo in virtù del quale essi raggiungono la condizione di Buddha » (*Pancakrama* p. 37 v. 11).

Altri indirizzi intendono questi quattro momenti come una diversa intensità di beatitudine (*ananda*) perchè la reintegrazione viene concepita come un congiungimento, un atto creativo, il cammino compiuto dall'*urdhvaretas,* da chi cioè, come vedremo, resti-

tuisce il seme alla propria sede nell'androgino primordiale. A questo quadruplice momento corrisponde il sorgere nell'assoluto indistinto di quattro aspetti simboleggiati nei quattro corpi del Buddha, il corpo illusorio (*nirmana*), il corpo paradisiaco (*sambhoga*), il corpo del *dharma* e il corpo innato (*sahaja*) cui si adeguano i quattro piani della realtà fisica, verbale, spirituale e gnostica *kaya, vac, citta, jñana.*

Tutto questo processo naturalmente è dentro di noi in una misteriosa presenza che si rivela abbacinante nella sua gloria agli occhi dell'iniziato; in me stesso si compie l'eterna vicenda, in me sono tutti i mondi, in me la gloria arcana dei Buddha disposti per gradi nelle sfere del mio corpo che corrispondono misticamente ai vari momenti di quell'espandersi e al riassorbirsi universale.

L'attività psichica dunque s'impernia intorno ai due aspetti correlati, ma distinti del respiro (*prana*) e del pensiero (*citta*); essa suppone una dicotomia di forze che quando procedono disgiunte continuano l'opera della psiche, quindi del karma, e perciò della disintegrazione; quando invece, arrestato il moto nei due canali laterali (*ida* e *pingala*), il pensiero è fatto rifluire nella *candali* questa convergenza provoca la nascita dell'uomo nuovo, dell'embrione eterno. E' dunque un circolo che si compie, come nel simbolo del serpente *ouroboros*. Da Vajradhara a Vajradhara, dalla disintegrazione alla reintegrazione. Il Vajradhara principio è illuminazione (*bodhi*), verità e consapevolezza di sè medesima: ma esso è pure il punto d'arrivo dopo l'espansione cosmica. Quella illuminazione si scinde in due, cioè in *prajña* e *upaya,* gnosi e mezzo, elemento intuitivo ed elemento attivo, cioè luna e sole, donna e uomo, madre e padre, come nella simbologia del Grande Veicolo buddhistico o delle scuole scivaite che rappresentano il Dio accompagnato dalla paredra, *ali* serie vocalica e *kali* serie consonantica, ovulo femminile (*rakta*) e seme (*çukla*), la cui congiunzione genera l'uovo, l'embrione, il Vajradhara rinato.

E' una divisione binaria la quale si svolge sulle opposte vie dei

due canali, l'uno a destra l'altro a sinistra, che guidano, per così dire e continuano l'obiettivazione nel mondo delle apparenze, lo scindersi del primo principio nella dualità. Questa spontanea scissione dell'uno in virtù della quale esso appare molteplice, come avente una forma, mentre trascende ogni forma, è favorita e accresciuta dal pensiero individuo od individuante (*vijñana*) il quale, come si vide, portato a cavallo dal *prana,* sviluppa ed intensifica con il gioco di imagini subiettive la sempre rinnovata illusione. Allora è chiamata in soccorso la tecnica dello *Yoga,* la quale deve produrre l'arresto del pensiero individuato ed individuante: questo arresto non solo causa l'inattività del *prana,* nei due canali di destra e di sinistra, ma produce violentemente un rifluire del pensiero, strappato a quella irrequietezza, verso la *candali* dove splende la luce dell'assoluto e il fuoco che in lei fiammeggia lo brucia. Come sempre questo processo è ambiguo: il flusso delle imagini subiettive, quella che lo Scivaismo chiama ignoranza intellettiva è soppresso; il coefficiente maggiore della dualità è arrestato; ma a tale momento negativo uno positivo si accompagna, vale a dire la reintegrazione del Vajrasattva o Vajradhara, la indivisibile unità della Suprema Beatitudine (*mahasukha*), il ritorno, dopo l'esperienza del mondo dispiegato nella sua molteplicità, all'identità assoluta, che appunto si realizza quando la dualità è stata superata.

Questa unità è il *bodhicitta,* l'illuminazione, il *lògos spermatikòs,* il quale riunisce in sè indissolubilmente gnosi e prassi, (*prajña* e *upaya*), oppure vuoto (*çunya*) e compassione (*karuna*).

A questo punto, siccome il processo universale è, come sappiamo trasferito nel microcosmo, la simbologia sessuale viene inserita nel sistema. Questo *bodhicitta,* l'assoluto che deve essere reintegrato per la congiunzione dei suoi due aspetti, è il *bindu,* la goccia, cioè a dire l'uovo creato dal fondersi del seme maschile (*sukla*) e dell'ovulo femminile (*rakta*): cioè *prajña* ed *upaya,* gnosi e prassi nuovamente reintegrati nella primordiale unità.

La simbologia che guida allora l'iniziato all'inveramento com-

pleto della sua palingenesi diventa molto varia e complessa. In alcune scuole essa è puramente alfabetica, vale a dire si basa sul *mantra,* su quelle formule che racchiudono nelle loro sillabe la misteriosa essenza di un piano spirituale o di una forza psicologica. La goccia o il punto (*bindu*), secondo questi indirizzi, è l'*anusvara* il suono *m,* come nella sillaba *om;* in tal caso il processo dell'espansione cosmica è espresso dai suoni che riproducono nella loro diversa combinazione, l'intrico delle forze divine traverso le quali l'uno diventa molteplice. Nel caso che stiamo considerando il punto è l'*anusvara* sopra la sillaba: hum $= \frac{m}{h + u}$, cioè consonante (= mezzo) più vocale (= gnosi) danno il punto, cioè la *bodhi,* cioè il mistico seme di Vajradhara, il Tutto.

Per altre correnti invece come nell'atto sessuale l'uovo deriva dalla congiunzione del seme e dell'ovulo, così nell'esercizio dello *Yoga,* dalla congiunzione della gnosi e del mezzo figurati dai due canali *ida e pingala,* è nato nella *candali* l'uovo della reintegrazione della identità primordiale, oltre l'effimera illusione del pensiero individuo.

Quest'uovo è appunto la coscienza che in quel momento stesso fiammeggia nella *candali,* come una luce splendente per dissolversi, nell'estremità superiore di quel canale che sboccia sul vertice della testa, nel piano nirvanico, oltre l'apparenza illusoria del divenire.

In altre scuole invece questo congiungimento avviene realmente o allegoricamente fra l'iniziato e una donna. La *candali* o *mudra* o *çakti* è quasi sempre una ragazza sedicenne che condotta nel centro del mandala raffigura la *çakti,* il momento creativo l'aspetto femminile dell'unità primigenia. L'uso della *mudra* ha avuto molta fortuna nella setta *çakta,* dando origine a non poche deviazioni aspramente criticate dalle scuole ortodosse. Non c'è dubbio che la simbologia sia assai pericolosa; era facile prendere alla lettera le in-

giunzioni della liturgia esoterica, non di rado esposte, per tener lontano i non iniziati, in forma volutamente oscena.

Ciò accadde in alcune correnti del tardo Buddhismo specialmente nel Bengala — alludo a certe sette dette *Sahajiya* — e poi anche in alcune scuole visnuite spesso tocche da quelle degenerazioni sopravvenute nell'esoterismo del Veicolo diamantino. Tutte le istituzioni umane sono soggette a corrompimento e tanto più potevano correre questo rischio le scuole che avevano scelto un simbolismo così audace e che coraggiosamente mettevano in moto le imagini sessuali per esprimere le loro mistiche aspirazioni. Ma non dobbiamo insistere su cosiffatte degenerazioni, piuttosto cercare di capire quali fossero le idee dei più autorevoli maestri su un punto così delicato; e allora si riconosce con tutta franchezza che sebbene i simboli fossero pericolosi, i tecnici dello *Yoga* furono tuttavia ben lungi dal prenderli alla lettera. La reintegrazione del Vajradhara avviene proprio come l'uomo nasce dalla fusione dell'ovulo e del seme. Ma anche nel caso che il rito liturgico compiuto nel mandala richieda la presenza di una donna, l'atto sessuale non è condotto alle sue naturali conseguenze: è invece così controllato dal *prana* che il seme anzichè scendere procede a ritroso, ascende al « loto dai mille petali » sul vertice della testa per quindi dissolversi nella increata sorgente del tutto.

Come ciò sia possibile è spiegato sia in alcuni trattati di *Hatha-yoga,* sia in quelli *Sahajiya*: è una tecnica molto sottile, la quale soprattutto si serve del controllo del respiro. Questo viene violentemente trattenuto in quel momento che è detto *kumbhaka,* cioè della ritenzione del respiro, a lungo protratta: così si compie una ostruzione delle vie seminali sulle quali la volontà dello *yogin* acquista quindi potere come su molti muscoli del corpo che di solito sono sottratti al nostro cosciente controllo.

Ancora una volta i maestri della gnosi tantrica continuano dunque le più remote tradizioni indiane e si riconnettono alle esperienze di quella scuola *yoga* che hanno alimentato tutte le correnti

ascetiche dell'India che già dal tempo delle *Upanishad* conoscono la pratica dell'*urdhvaretas* « di colui cioè che sa condurre il seme verso l'alto » (*Maitri-up.* 4,33, *Mahanarayani-up.* 12,1).

I maestri buddhisti sono assai precisi su questo punto: « non si lasci precipitare il *bodhicitta* (*Subhashita* p. 77) — dove *bodhicitta* è preso, come nei testi esoterici, nel senso di seme « perchè — aggiungono — la caduta del seme causa la fine della passione, e la fine della passione è motivo di dolore »; e qui passione vuol dire naturalmente compassione, perchè il proposito del Bodhisattva è di condurre le creature alla città del nirvana, in virtù della compassione per la sorte di chi è sospinto senza requie dai flutti del *samsara* verso un abisso di dolore: e la compassione s'accompagna indissolubilmente alla gnosi.

Compassione e gnosi sono i due poli traverso i quali si svolge il processo di reintegrazione o ritorno e si conclude il ciclo dal *bodhicitta* — causa al *bodhicitta* — effetto, quando avviene l'arresto dell'esperienza fenomenica.

Se il neofita è incapace di rifluire traverso questa fusione di gnosi e compassione verso l'Uno, il Tutto, l'Assoluto, il Vajradhara, allora i due poli del *bodhicitta* escono dal cerchio e discendono sul mondo obiettivato, nel piano della dualità « e questa è la caduta del seme ».

Naturalmente quando il mandala è trasferito nel corpo la presenza della *mudra* vera e propria, della ragazza sedicenne, deve essere esclusa: la *mudra* è in questo caso allegorica, è quella stessa *candali* che è per così dire il pernio della tecnica *yoga,* il canale misterioso nel quale brilla la pura luce dell'essere.

L'idea di una primigenia unità e del suo successivo disgregarsi, dal quale tuttavia risorge il desiderio della riconquista dello stato iniziale, rappresenta il fondamento della intuizione religiosa e misteriosofica dell'India. Androgino è il *Purusha* vedico.

Anche Prajapati racconta la *Brhadaran-up.* I, IV, 3 — all'inizio della creazione si sentì spaurito della sua stessa solitudine, ma poi

consapevole che nessun altro c'era all'infuori di lui, si persuase che non v'era ragione di temere alcuno. « Egli non provava gioia. Perciò nessuno, quando sta solo, prova gioia. Ed egli fu desideroso di un altro. Egli era nello stesso stato in cui marito e moglie si trovano nel momento del mutuo abbraccio ».

« Egli questo divise in due. Perciò il marito e la moglie furono prodotti. Perciò questo fu soltanto una parte di lui medesimo come un pisello diviso in due. Il vuoto è perciò colmato dalla donna. Egli la avvicinò. Perciò gli uomini nacquero ».

Questa idea via via si chiarifica e si traduce in nuovi simboli, ma resta traverso i secoli l'arco di volta di tutto il pensiero mistico indiano. Forse i buddhisti formulando chiaramente la tesi della implicita dualità del pensiero dell'illuminazione, scisso in gnosi e mezzo, ricostituito poi nell'unità del punto (*bindu*), sono stati i primi a definire una soteriologia nella quale il binomio maschio-femmina ha parte preponderante. La recondita bivalenza dell'Essere, intuita nel fondo della esperienza interiore di ciascuno di noi e veduta riflessa nel gioco della vita, come una doppia polarità fra intelligenza e psiche, dio e natura, essere e divenire, discussa e definita in complicati sistemi, si proietta in una liturgia che, come si è visto, si propone di riprodurre con l'intervento attivo dell'uomo e della donna, purificati dalla gnosi, il dramma dell'universo. Questo sdoppiamento dell'Essere in gnosi e mezzo si ripete parallelamente nello Scivaismo dove quello stesso essere è lo *çaktiman,* colui che in sè possiede le *çakti,* la potenza: unità inseparabile che passando dallo stato di quiete al momento attivo si dispiega nella pluralità infinita.

Lo stesso concetto riprendono le scuole visnuite, ricercando nella psicologia amorosa il riflesso del dramma universale. L'assoluto principio — esse affermano — è insieme trascendente ed immanente: trascendente come Brahman, immanente come Paramatman, interiore realtà di ciascun essere. Come Bhagavan, cioè come Dio, epifania in forma accessibile agli umani, quel principio diventa

autoconsapevolezza, e quindi causa della catastasi dalla decadenza nel tempo e nello spazio; espresso nel simbolo di Krishna esso include tre aspetti o potenze: *svarupaçakti,* natura essenziale, *jivasakti* potenza individua in virtù della quale si moltiplica nelle creature, *mayaçakti,* potenza magica, per opera della quale si evolve nell'altro da sè, cioè nel mondo fisico. La sua natura essenziale è a sua volta triplice in quanto riassume in sè tre aspetti, il classico trinomio della teologia indiana: esistenza (*sat*), coscienza (*cit*), beatitudine (*ananda*). Cotesti tre aspetti si alternano ed agiscono traverso tre potenze, dette di coesistenza (*sandhini*), di coscienza (*samvit*) e di gioia (*hladini*). Questa potenza « *gioiosa* » ha una parte preponderante nella soteriologia visnuita e rappresenta la interpretazione visnuita della *mudra* buddhistica o della *çakti* delle scuole scivaite, l'aspetto femminile di Dio proiettato nel simbolo di Radha e diventato strumento delle realizzazioni divine. Essa è dio obiettivato: dio è il soggetto; tesi l'uno verso l'altro dall'impeto di amore che restituisce l'unità primigenia.

Quando il *Bhagavatapurana* e tutta la letteratura che ne deriva descrivono, spesse volte in maniera molto veristica, l'amore di Radha e Krishna, nel cospetto stesso delle amiche di lei compiacenti (*çakti*), i devoti visnuiti leggono in queste pagine lascive il dramma dell'animo umano, che allontanato da dio, decaduto, solo, si accende di passione per l'amante divino ed anela di ricongiungersi a lui nell'estasi del supremo incontro. I grandi santi visnuiti pensano, come Caitanya, di inverare in sè medesimi questo stato di *Radhabhava*, la natura di Radha che consiste nell'ineffabile esperienza dell'unione divina. Alla maggior parte dei devoti è riservato invece il *sakhibhava,* lo stato d'animo delle compagne, che nella leggenda facilitano l'incontro divino, fanno da messaggere fra i due amanti e assistono alla beatitudine del loro incontro. Questa simbologia trasporta il miste in un altro piano, un piano soprateriereno, il Vrndavana, l'eterno Vrndavana, che non è più la terra sacra vicino a Mathura, ma una sfera celestiale, oltre il piano della

dualità; anch'esso è, come la suprema esperienza del Buddhismo e dello Scivaismo, al di sopra del *brahmarandhra,* al di là della *bhutakoti,* della sommità dell'esistenza individuata, è il luogo dell'identità, in cui questo mondo della dualità è stato riassorbito e trasfigurato nel piano dello *yoga* amoroso. Quando l'androgino primigenio è stato ricostituito, i due aspetti coscienza o psiche, io e non io, uomo e donna, sono contenuti in uno stato di unità ed equilibrio. Nel piano dell'esperienza la scissione si polarizza nei due opposti aspetti dell'uomo e della donna; ma l'amore, come la *mudra* nell'esoterismo vajrayanico, deve compiere la reintegrazione, che è insieme una sublimazione. Quando l'incontro di questi due aspetti dell'essere restasse limitato nella sfera dei sensi, sarebbe, come la caduta della *bodhi,* l'efflusso del seme, nuovo e più grave decadimento; invece non si richiede soddisfazione personale, ma una sublimazione di stati d'animo, fino all'estasi della completa fusione spirituale, quando non c'è più un io e un tu, ma un solo io. I sensi sono la morte; ma questa trasferenza e sublimazione provoca la palingenesi, l'uomo increato, l'uomo eterno.

« Tre specie di uomini si conoscono: l'uomo eterno (*sahaja*) l'uomo increato e il corpo dell'uomo carmico ».

Cotesta trasferenza avviene considerando l'uomo come godimento e la donna come beatitudine: il rapporto fra i due non è *kama,* amore fisico, ma *priti* o *prema* che è sublimazione spirituale dell'amore. Esso si invera sostituendo (*aropa*) cioè alla entità psicofisica del comune individuo la sua essenziale divina natura (*svarupa*).

« Se uno adora questo *svarupa,* allora ottiene la sua umana realtà. Se questa sostituzione non avviene, uno cade nell'inferno (S. s. 68) ».

E' l'uomo nuovo che sorge dall'uomo vecchio, l'accesso all'altro piano, oltre la dualità, che tuttavia si invera dopo un pericoloso cammino nel quale è facile la caduta negli abissi. Chi vi si

addentra senza essere sufficientemente preparato, non giunge alla salvezza, ma alla perdizione.

L'India è come sopraffatta dal senso: il sole che brucia la sua terra istilla ardori di fuoco nel suo sangue, quell'impeto vitale che si moltiplica irrefrenabile nell'inesausta esuberanza della giungla e pare tragga alimento dallo stesso disfarsi delle cose, sembra ingagliardirsi di fronte alla morte che è per ogni luogo in agguato. Di fronte a Kali, la terribile dea che tutto ingoia e schianta, sorride Durga, gran madre datrice di vita e l'una e l'altra s'avvicendano nel ritmo del mondo come i passi di Sciva danzante che creano e distruggono l'universo.

Fin dai primordi delle sue intuizioni religiose, quando non ancora s'era compiuta la fusione fra l'elemento indigeno e gli invasori ariani inneggianti nei canti vedici alle imprecise divinità atmosferiche, largitrici di potenza e di terrena prosperità, a Mohenjodaro, compaiono gli idoli e si documentano gli albori dello *Yoga*: simboli fallici e imagini della fecondità muliebre si alternano a figure di deità mostruose sedute nella postura degli asceti. Da una parte la volontà di vivere espressa con i suoi simboli più crudi e dall'altra quelle figure già accennanti alla rinuncia.

Sopraffatto quasi dal terribile senso dell'impermanenza di tutto ciò che diviene, ansioso di trovare l'Essere eterno ed immutabile al di là di questo fluire di forme, il vate upanisciadico, aprendo un sentiero che doveva condurre assai lontano i pensatori dell'India, negò il mondo e lo disse, insieme col Buddha, materiato di dolore e cercò evaderne nella indefinibile pace del Nirvana, rifluendo nel Brahman, strappando la lucente purezza dell'anima sola all'incatenamento del complesso psico-fisico. Affermò che il mondo e la sua psiche sono miraggio, gioco illusorio, artificio di dio, e volle isolarsi nella immota, impassibile, incolore luce della sua essenza divina: la sua individualità scomparve in quel freddo bagliore, oppure s'inabissò nell'immensità di Dio, come una goccia d'acqua nell'oceano. E perchè il mondo non lo distraesse e le passioni non

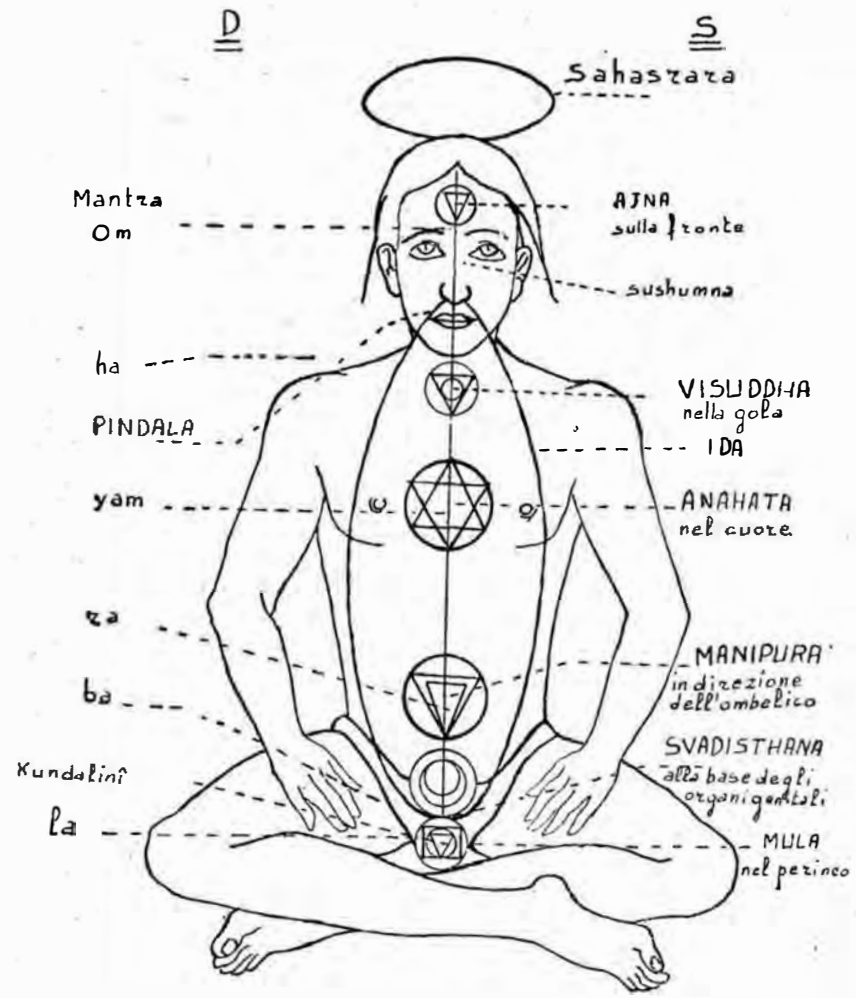

D
S
Sahasrara
Mantra
Om
AJNA
sulla fronte
sushumna
ha
VISUDDHA
nella gola
PINDALA
IDA
yam
ANAHATA
nel cuore
ra
MANIPURA
in direzione
dell'ombelico
ba
SVADISTHANA
alla base degli
organi genitali
Kundalinî
la
MULA
nel perineo

Fig. 1.

lo turbassero e dal fondo della sua psiche non sorgessero imagini capaci di commuoverlo, egli con lo *Yoga* chiuse le porte dei sensi, si sollevò alla quietitudine della contemplazione, così concentrò l'intelletto su quel punto d'arrivo, che, pur vivendo, egli pensò di essere immerso in quel Tutto. Ma così proponendo, i maestri indiani correvano il rischio di produrre una dolorosa scissione fra intelletto e psiche: di creare o spiriti freddi, o uomini immersi nel caos delle primitive intuizioni, paurose, terribili, rifluenti sempre nuove dal fondo inesplorato dell'anima; l'ascesi da una parte e dall'altra la superstizione, la rinuncia assoluta o l'adattamento formale, esteriore a quella remota purificazione; ne deriva una immancabile incrinatura del carattere, la difficoltà di raggiungere quell'equilibrio sul quale poggia la vita. La gnosi tantrica, sia essa buddhistica o scivaita tentò di ricomporre l'unità che l'ideale ascetico minacciava di rompere: « In fondo al corpo giace un nero serpente e giorno e notte ti morde e l'uomo difficilmente può eliminare la spinta di questo Kama ». Kama non è l'amore, è genericamente tutta la vita istintiva, la incontrollata sede di procreare e godere.

La gnosi indiana s'avvide del pericolo di negare o di estirpare questa parte del nostro io e anzichè seguire la via della rinuncia, si curò piuttosto della trasferenza e della sublimazione di questa insopprimibile propensione.

La donna non è più evitata, come nella disciplina ascetica delle scuole ortodosse, ma diventa essa stessa strumento di salvazione; essa è l'altra parte di cui noi sentiamo il doglioso distacco e così lei in noi crea il suo completamento: psiche ed intelletto, *ying e yang* che nuovamente si cercano per ricostruirsi nel primordiale equilibrio. Qui non è più questione di senso: chi segue l'invito dei sensi è *paçu,* gregge trascinato fatalmente sulla via del suo annientamento. Ma qui è rinascita della persona in un'armonia serena ove l'intelligenza lucida contempla e domina l'agitata ricchezza della psiche.

I fantasmi antichi, il ricordo di un mondo primitivo e lontano,

le figure mostruose e curiose delle inuizioni barbare e crude dei primordi, vivono nel fondo dell'anima e invano si tenterebbe soffocarli; si riaffaccerebbero improvvisi sul limitare dell'inconscio. Questa gnosi non li nega nè li respinge, ma, come gli inviti del senso, li convoglia verso più nobili vie o li trasfigura.

Quelle imagini rappresentate nel mandala figurato o supposte nel corpo mandalico conservano spesso il loro primitivo aspetto pauroso, ma non sono più le bieche deità della cultura primitiva avida di sangue e di sacrifici; divengono simboli di momenti e di forze della psiche individua e collettiva, non più proiettate fuori dell'anima come potenze implacabili e nocive, ma riconosciute come un dato della esperienza. Esse allora non sorgono più come fantasmi minacciosi che disgregano e corrodono la personalità, ma docili ubbidiscono al comando del miste in una serenità placata sulla quale splende la luce della riacquistata coscienza.

Quando dunque il pittore del'India o del Tibet disegna un mandala, non ubbidisce ad un arbitrio della fantasia: egli segue una tradizione precisa la quale gli insegna a rappresentare in quella particolare maniera lo stesso dramma della sua anima. Egli non vi dipinge le imagini fredde di un testo iconografico, ma vi riversa i fantasmi del suo io profondo e così li conosce e così se ne libera. Egli dà forma a quel mondo che sentiva agitarsi dentro di lui e ora se lo vede dispiegato davanti ai suoi occhi, non più padrone invisibile e incontrollabile della propria anima, ma diagramma sereno che gli apre i segreti delle cose e di sè stesso. Quell'intreccio di imagini e quella loro simmetrica disposizione, quell'alternarsi di figure placide o minacciose è il libro aperto del mondo e del suo spirito. Dove prima era notte s'è fatta luce.

APPENDICE

TAV. I

Mandala di Dorgecian, il detentore del Diamante, cioè della coscienza luminosa pura ed indefettibile come il diamante, sintesi di tutti i Buddha perchè tutti i Buddha sono fondamentalmente questa medesima luminosità, questa coscienza assoluta (*para samvit*) « il pensiero lucente per sua essenza » (*prabhasvara citta*).

Il quadrato interno racchiude la parte essenziale e più secreta del mandala. In questa figura sono dispiegati come foglie di un mistico loto le cinque famiglie, momento iniziale della dicotomia cosmica. In alcuni Mandala il loro posto è tenuto da due triangoli detti « La Sorgente della Legge », (*chos abyung, dharmodaya*). Legge è naturalmente intesa come l'assoluto e insieme, la sua rivelazione, il Verbo identificato nel Buddha e nella persona del miste che si è proiettato con l'azione liturgica e la revulsione dei piani in quel centro ideale da cui tutto emana, tutto ritorna e intorno cui tutto si svolge.

« La sorgente della Legge » è rappresentata da due triangoli incrociati che indicano la via dell'espansione dall'uno al tutto (punta verso il basso) e del ritorno o della reintegrazione (punta verso l'alto). Nella simbologia delle scuole Scivaite o Shakta i due triangoli saranno la potenza (shakti) e Sciva. Nel centro del loto che essi, intersecandosi, circoscrivono, è il doppio diamante « vajra », adamas, per indicare il piano indefettibile l'assoluto immutabile, la suprema coscienza. Questo Mandala è diviso in due città mandaliche l'una interna, l'altra esterna divise da uno spazio intermedio nel quale sono disposte le deità adoranti, simboli della luce imprigionata nella psiche che ridesta la consapevolezza primordiale.

Le 5 bande che delimitano cotesto quadrato interno determinano il *templum*, la città sacra, la proiezione dell'altro piano che circoscrive e racchiude il mysterium magnum.

Le quattro porte o punti d'accesso al piano suddetto, sormontate di sovrastrutture complesse sul modello delle porte dei palazzi reali si aprono sui quattro lati.

Nello spazio fra il suddetto quadrato e il primo cerchio interno si veg-

gono ornamenti vari, ombrelli, vasi, stendardi, simboli degli utensili adoperati nelle cerimonie liturgiche, offerte volte ad onorare i luoghi sacri; segno della superficie divina, territorio del *sacer*, la sede del Re.

Il primo cerchio interno è costituito da un giro di foglie di loto volte all'esterno per indicare l'accessibilità del secreto al miste. Segue la cintura di diamante, il limite tra il mondo del divenire, la discesa, e il momento iniziale del ritorno, o della reintegrazione. Fuori è il cerchio di fuoco, la gnosi che distrugge l'ignoranza.

Tav. II

Mandala di Samvara nel tempio dei mandala di Toling, Tibet occidentale. Il tempio dei mandala a tre piani era riservato alle iniziazioni e al conferimento di battesimi, quando il neofita era dal maestro messo dinanzi ai mandala dei vari cicli esoterici nei quali doveva essere iniziato.

Nel centro è rappresentato il dio accoppiato con la paredra, con ai quattro lati le altre quattro deità che compongono la pentade, la prima scissione. Alternate fra figura e figura, in corrispondenza con dei punti intermedi, quattro coppe fatte con scatola cranica: sono ricolme di sangue, come simbolo della suprema beatitudine che si sperimenta quando avviene il ritorno, quando cioè l'efflusso delle potenze creative, il disintegrarsi nel mondo della natura e della psiche è arrestato, e la coscienza ha riacquistato la sua primordiale unità. Nei tre circoli concentrici che seguono sono disposte deità che rappresentano $8+8+8=24$ eroi, le emanazioni del dio che presidiano il suo infinito espandersi, la misteriosa presenza della coscienza di ogni piano dell'essere. Nei quattro angoli e alle quattro porte gli otto protettori dei punti cardinali, la difesa della coscienza dalla possibile disintegrazione. Sulla cintura le 16 scienze, la multiforme eterna adorazione, la beatitudine che è segno della riconquistata libertà.

Tav. III

Questo mandala che racchiude in sintesi grafica le difficili misteriosofie della scuola Sciakta è costruito secondo uno schema che la letteratura mistica, per esempio la Saundarya-lahari, celeberrimo poema dell'esoterismo indù, scritto secondo la tradizione da uno dei sommi pensatori dell'India, così descrive in forma volutamente enimmatica.

« Gli angoli che costituiscono la sua sede sono delimitati in quarantaquattro cioè: le nove nature fondamentali vale a dire i quattro Srikantha e le cinque damigelle di Sciva, tutte separate da Sambu, insieme con il loto di otto petali, il loto di sedici petali, i tre cerchi e le tre linee ». Le « nove nature

fondamentali » corrispondono alle punte dei triangoli la cui base è stata tracciata parallela al diametro del mandala. Essi stanno a indicare il paradigma dello estrinsecarsi della dualità dall'unità; il processo e modo della differenziazione: pertanto sono detti le « nove matrici » e corrispondono ai nove Elementi dai quali è costituito il microcosmo e cioè: le « cinque damigelle » di Sciva, pelle, sangue, carne, grasso, ossa, emanati dalla Potenza: « i quattro Srikantha » (Srikantha è epiteto di Sciva) midollo, seme, energia vitale, e psiche nel macrocosmo emanati da Sciva; nella stessa guisa i cinque elementi materiali: terra - solidità, acqua - fluidità, fuoco - calore, aria - moto, etere - spazio; i cinque elementi sottili: olfatto - terra allo stato sottile, gusto - acqua allo stato sottile, forma - fuoco allo stato sottile, tatto - aria allo stato sottile, suono — etere: cinque organi di percezione, udito, tatto, vista, gusto, olfatto, cinque organi d'azione: parola, mani e piedi, organo di evacuazione, organo della generazione, intelletto; che riassume o reagisce alle impressioni dei sensi. Vengono infine: Maya, illimitata energia creatrice, la libertà mayica, che operando in Sciva fa pensare l'esistente come diverso da lui, poi la intuizione pura per cui Sciva si identifica con l'esistente pensando: « io sono questo » quindi Mahesvara l'essere universale e in ultimo Sadasiva l'essere in sè raccolto cioè le quattro successive manifestazioni di Sciva decaduto dalla sua primordiale lucentezza e così enumerate in linea ascendente cominciando dal basso, cioè dagli aspetti più torbidi per arrivare alla iniziale forma di Sciva. Pertanto in questi nove triangoli è espresso il gioco dell'espansione divina, il processo dall'uno al molto l'offuscamento nel non io. Sambu nel centro è il punto potenziale origine di tutto. Le tre linee sono quelle che contengono le due file di foglie di loto rispettivamente con otto petali nel giro esterno e con sedici petali in quello interno; del significato del loto sopra si è detto. Disponendo sui vari petali e sugli angoli le lettere dell'alfabeto corrispondenti alle varie Potenze ciascuna indicata col nome di una dea si ottiene una visibile sia pure simbolica espressione del mai interrotto processo di eflusso della coscienza fino al manifestarsi del complesso psicofisico e viceversa del ritorno. Questo mandala perciò è considerato come il sacrificio esterno, in quanto ha bisogno di siffatti paradigmi visibili, di disegni e di lettere ma a cotesta visione mandalica si sovrappone in un secondo momento il sacrificio interiore, la trasposizione del mandala nel corpo dell'iniziato, identificato misticamente con Sciva, la suprema coscienza che in lui medesimo è misteriosamente presente.

« Tu nel loto dai mille petali in seguito ti congiungi col tuo sposo dopo aver purificato tutta la strada della famiglia delle Potenze, la terra nella base fondamentale (Muladhara), l'acqua nella città gemmata (Manipura) il fuoco nella sede propria (Svadisthana), l'aria del cuore (Anahata), l'etere sopra

(nella ruota della purezza, Visuddhi) e l'intelletto nella ruota del comando (Ajna, fra i due occhi)».

«Dopo aver infuso nell'espansione cosmica le correnti di ambrosia emananti dai tuoi piedi, tu (discendendo) dalle risplendenti mansioni lunari, (cioè: la coscienza obiettivata) riassumi la tua propria posizione e preso l'aspetto di un serpente arrotolato in tre spire e mezzo dormi nella cavità del foro della potenza (Kulakunda)». In questi due versi è esposta quello che i mistici dell'India chiamano la scala del segreto della Kundalini, la coscienza pura in noi nascosta, che in rispetto al macrocosmo è detta Tripurasundari, «la bella delle tre città»; ed il kundalini nel microcosmo. Lo yoghin con l'arte del controllo del respiro e la consapevolezza mistica ne produce il risveglio e la progressiva risalita attraverso le ruote o centri psichici. Questi centri psichici perforati dalla sua luminosità si dissolvono e con essi, nel piano parallelo del macrocosmo, sono eliminati i cinque elementi di cui le cose sono costituite: nella nostra persona, sostituendosi all'equivalenza materiale la simbologia psichica, la progressiva ascensione dal confuso ed ottenebrato al puro e chiaro, fino a tanto che la kundalini che ha superato le 5 ruote cioè, come dice il verso, il fascio delle Potenze, risale al Sricakra, cioè al loto dai mille petali in cui questa Potenza divina, per virtù della quale Sciva crea e si moltiplica nel Tutto, si ricongiunge nella beatitudine della primordiale comunione con Sciva; in questo momento il meditante dissolve la sua psiche riposando nella beatitudine del nirvana, il nirvana in vita, il quale dura fino a tanto che egli riesce a mantenere la kundalini così ricongiunta con Sciva. Siccome questo stato di reintegrazione non può durare in eterno, appena se ne esce, comincia il processo discendente, il decadere nel tempo e nello spazio, il rinfrangersi nel complesso psicofisico, il tramutarsi in materialità. Allora la kundalini permea di sè le ruote che tornano a formarsi e perciò il verso sopra citato dice che essa infonde l'ambrosia nell'espansione cosmica, cioè nel fascio delle Potenze che vengono identificate col corpo adeguato al macrocosmo. I molti milioni di canali, che lo attraversano e ne alimentano la vita, nell'omologia macrocosmica equivalgono al dispiegamento dell'Universo, al Tutto. Compiuta la discesa e perciò riprodotto il processo creativo la kundalini giunge alla ruota di base vi si arresta si arrotola su se stessa, e vi si addormenta, giacendo nel pericarpio del loto di quattro petali nel centro di quella stessa ruota. Così il macrocosmo e il microcosmo sono tornati ad apparire.

Con questo ripetuto esercizio, descritto e guidato nei suoi vari momenti dallo yoga, il meditante può unificarsi alla Potenza che tutto muove e da cui tutto germina e tutto torna.

«Quando uno è desideroso di lodarti con queste parole: «o Bhavani,

possa tu volgere uno sguardo di compassione su di me tuo servo » cioè dice (interpretando le parole del sanscrito in altro modo) « possa io essere te », in quel momento tu concedi a lui la medesimezza con te stessa, uno stato che è splendente per la luce riflessa dai diademi degli dei che di fronte a lui si inchinano ». Così si raggiunge l'identità assoluta cioè la Potenza, la Suprema coscienza, la quale trascende tutte le possibili manifestazioni divine: non già che queste sieno illusorie, perchè tutto quello cui la psiche umana dà vita, le idee in cui l'uomo crede e che perciò spesso restano attive e feconde sulla terra, causa di bene e di male operato o patito sono vere e reali: ma sono forme non definitive, nel senso che la Potenza suprema tutta le supera, e come da esse quelle traggono origine e forma, solo la consapevolezza di questa suprema realtà tutto elimina e supera. Questo misterioso sacrificio della kundalini, che riproduce, per volontà cosciente dell'iniziato, l'eterno gioco delle forze che la libera necessità di dio urge a produrre la multivaga infinità delle cose e delle creature, il tempo e lo spazio, le idee e i fantasmi, strappa il miste alla disintegrazione della vita, lo aiuta a risalire su dall'abisso in cui la maya lo ha precipitato e a ritrovare nella luce della Potenza, il suo io misterioso; come dicono i vati delle Upanishad: *Tat tvam asi*: tu sei quello. Oppure, come più esplicitamente dichiarano i maestri Scivaiti: « Nei riguardi di questo supremo iddio che è pura illuminazione, atma, che bisogno c'è di mezzo (per arrivare a lui)? Non c'è da conseguire la sua propria essenza perchè questa è sempre eterna in ognuno; non la conoscenza perchè esso è di per se stesso illuminante; non vi sono da rimuovere ostacoli, perchè ostacoli non ve ne sono, nè è possibile entrare in lui perchè non vi è uno che possa entrare in lui come distinto da lui. Quale mezzo vi può essere poichè è logicamente impossibile ammettere che questo mezzo esista separato da lui? Perciò tutto l'universo è un'unica realtà che è solo coscienza, che non è scissa dal tempo, non è delimitata dallo spazio, non è costretta dalle limitazioni, non è circoscritta da nessuna forma, non spiegabile con le parole, non dichiarata da nessuna conoscenza ed assume per sua propria volontà i suoi propri attributi sopraelencati. E questa realtà è autonoma consapevolezza, e questa (realtà) sono io e in essa (cioè) in me stesso tutto è riflesso. Perciò in colui che saldamente così discrimina, si determina una eterna immersione nella coscienza divina che avviene immediatamente e per questa persona non vi è bisogno di formule rituali, offerte, meditazioni, liturgie ed altre prescrizioni simili ».

(Tantrasara di Abhinavagupta).

Tav. IV

Alcuni specchi cinesi, conosciuti a causa di alcuni disegni, di cui sono adorni e che ricordano le lettere T L V maiuscole, come specchi T L V, sono stati considerati una meridiana: di fatto essi sono invece schemi mandalici dell'universo: cielo rotondo, stella polare, *axis mundi* nel centro, terra quadrata: quattro porte del Chungkuo, della Cina o palazzo del re adeguato questi all'*axis mundi*. La rappresentazione grafica di cosiffatti schemi dello universo serve tuttavia ad uno scopo magico al ritorno, all'unificazione col punto centrale dalla quale, appena inverata, deriva la onnipotenza di chi la ha conseguita. Identificazione con il centro è unità con il Tao, primo principio e supremo motore delle cose (Karlgren, Early Chinese Mirror Inscriptions p. 31 - Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities, Stockholm 1934). « Possano — dice l'iscrizione che si legge su uno di questi specchi — i vostri otto figli e nove nipoti controllare il centro » cioè unificarsi con quel supremo motore, fonte di immortalità e taumaturgica potenza. Nove sono i figli perchè nove è numero perfetto; specificando, quattro femmine numero pari, *yin*, principio femminile, luna, e cinque maschi, numero impari, *yang*, principio maschile, sole (cfr. Karlgren p. 43). Altrove, ibid. p. 29 « Voi salite (la montagna) T'ai shan, voi vedete gli uomini divini: essi mangiano l'essenza di giada: essi bevono la sorgente limpida: essi hanno conseguito le vie del cielo: tutte le cose sono nel loro stato naturale: essi aggiogano il Drago senza corna al loro carro: essi montano le nubi naviganti (nel cielo): possiate avere dignità ed uffici: possiate preservare i vostri figli e nipoti ».